православная мысль



СЕРИЯ
«ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ»

*Книга выходит с приложением,
значительно дополняющим
предыдущие издания*

Л.А. Тихомиров

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ИСТОРИИ

Москва
ФИВ
2012

Рекомендовано к публикации Издательским Советом Русской Православной Церкви

Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. 6-е издание, значительно дополненное / М.: Издательство «ФИВ» – 2012. – 808 с.

ISBN 978-5-91399-002-0

Исследование выдающегося русского мыслителя Льва Александровича Тихомирова (1852–1923) уникально по своему содержанию. Впервые человеческая история проанализирована в полном объеме и с религиозной точки зрения. В книге показано возникновение и логическое развитие в человеческих обществах религиозных движений, взаимная связь и преемственность религиозных идей разных времен, которые то исчезают с исторической сцены, то появляются вновь, надевая новые личины. Написанная в 1913–1918 годах книга Л.А. Тихомирова значительно дополняет наше знание о нем как философе и ситорике религии.

Книга выходит с приложением, значительно дополняющим предыдущие издания.

Для всех интересующихся философией истории и историей религий.

Всеобъемлющий идеал Льва Тихомирова

16 октября 1923 года в СССР в глубокой нищете, работая делопроизводителем в советской школе имени Максима Горького в Сергиевом Посаде умер крупнейший идеолог исторической государственности России Лев Александрович Тихомиров. Его жизнь представила удивительную иллюстрацию в духе Ф.М. Достоевского к истории России рубежа XIX-XX столетий.

Родившись 19 января 1852 году, в строго ригористкое царствование Императора Николая I, в семье военного врача, участника Кавказской войны и выпускницы института благородных девиц, Л.А. Тихомиров получает хорошее консервативно-религиозное семейное воспитание. Но уже в старших классах Керченской Александровской гимназии* он приобщается к революционными идеями «шестидесятников» (любимым писателем становится революционный публицист — Писарев) и поступив в университет встает на партийно-революционный путь. В 1873 году Л.А. Тихомирова арестовывают и осуждают по делу о «193-х», по приговору он более четырех лет проводит в Петропавловской крепости. К концу 70-х годов Л.А. Тихомиров уже признанный идейный лидер народовольчества, партия «Народной воли» бережет его как лучшую свою умственную силу.

После цареубийства, о котором он знал, но в котором не участвовал, Л.А. Тихомиров желая избежать ареста, осенью 1882 года, уезжает за границу — сначала в Швейцарию, а затем во Францию. Здесь весною 1883 года он вместе с Лавровым начинает издавать «Вестник “Народной воли”».

Оказавшись в республиканской «передовой» Франции и насмотревшись на парламентские скандалы, ознакомившись с деятельностью партийных политиканов, Л.А. Тихомиров начинает пересматривать свои политические взгляды. «Отныне, — пишет он в 1886 году, — нужно ждать всего лишь от России, русского народа, почти ничего не ожидая от революционеров... Сообразно с этим, я начал пересматривать и свою жизнь. Я должен ее устроить так, чтобы иметь возможность служить России так, как мне подсказывает мое чутье, независимо ни от каких партий» (Воспоминания Льва Тихомирова. М-Л., 1927).

Незыблемость веры в революцию начала давать трещины. Жизнь вне Христа, вне Родины, вне служения нации стало не переносимой тягостью для Л.А. Тихомирова. Постепенно в государ-

* Окончил ее с золотой медалью.

ственном преступнике происходит глубокий христианский переворот, оформляющийся к 1888 году, когда Л.А. Тихомиров опубликовал книгу «Почему я перестал быть революционером».

Разорвав с революционерами и испрашивая у Государя прощения, Лев Александрович готов был понести наказание и искупить вину. Так 24 октября 1888 года он записывает в своем дневнике, что если Государь «считает меня подлежащим наказанию. Признавая себя подданным, я не могу не подчиниться воле царя»*.

Но Император Александр III проявил милосердие и простил Л.А. Тихомирова, разрешив ему вернуться в Россию.

Переход Л.А. Тихомирова на сторону русского самодержавия стал сильнейшим моральным потрясением и идеологическим ударом для революционной партии. Этот акт воспринимался революционерами как совершенно невероятное событие, он казался столь же неправдоподобным, как если бы состоялся переход Александра III в ряды революционеров. Резонанс был велик, и не только в российской среде, но и в международных революционных кругах. Знаменитый французский революционер Поль Лафарг писал Плеханову, что приезд на учредительный конгресс II Интернационала русских революционеров «будет ответом на предательство Тихомирова»... Это был чуть ли не единственный случай в истории революций, когда один из самых знаменитых руководителей, отказавшись от идеи революции, становится убежденным и последовательным сторонником монархии, в течение тридцати лет отстаивающим ее принципы.

«Я не люблю своей молодости, – писал в своих воспоминаниях Л. А. Тихомиров, – она полна порывов испорченного сердца, полна нечистоты, полна глупой гордости ума, сознававшего свою силу, но недоразвившегося ни до действительной силы мышлений, ни до самостоятельности. Я начинаю любить свою жизнь только с той эпохи (последние годы Парижа), когда я дозрел до освобождения (хотя бы постепенно)..., стал понимать законы жизни, стал искать и Бога»**.

Наследник великих людей

К 1888 году, когда Л.А. Тихомиров пришел в правую публицистику, в ней происходила смена поколений: только что с политической сцены ушли такие крупные политические писатели как Н.Я. Данилевский (1885), И.С. Аксаков (1886), М.Н. Катков (1887). Идя вослед, Л.А. Тихомиров столь же глубоко осознавал различие в восприятии идеи Власти и государства в России и в Европе. Его протест против демократии – это протест против европеизма, разрушившего свой идеал государственной власти и навязывающего демократический принцип России, следствием кото-

* Воспоминания Льва Тихомирова. М., 1927. С. 259.

** Из дневника Льва Тихомирова // Красный архив. 1936. Т. 1. С. 174.

рого было уничтожение национального идеала Верховной Власти русских Царей. Это протест против финансовых и гражданских «панам», виденных Л.А. Тихомировым на Западе (в частности, в его время особенно явственно во Франции), во имя яркого идеала возрожденной Самодержавной Монархии в лице Императора Александра III.

Многообразные писательские интересы Льва Александровича и глубокая вера в русскую мысль сделали его духовным наследником многих отечественных мыслителей.

В нем во всей глубине проявилась «универсальность» русского духа, проявилась возможность вбирать в себя, испытывать на себе влияния большого числа разнообразных идей, не теряя при этом идейной самобытности.

Трудно найти русского мыслителя, который хотя бы отчасти не был бы еще и историком. Вся русская мысль историософична. Возможно, в этом сказывалось еще и влияние Н.М. Карамзина, впервые столь сильно и широко возбудившего интерес к историческим обобщениям, да и вообще интерес русских к самим себе. Поколение славянофилов и такие люди, как профессора М.П. Погодин, С.П. Шевырев, М.Н. Катков, безусловно, имели опору в исторических трудах Н.М. Карамзина.

Л.А. Тихомиров не был здесь исключением, напротив, его творчество стало пожалуй, наиболее ярким воплощением историчности русской мысли. Убежденный, что психологический тип русской нации уже не одно столетие неизменен, он не считал большой опасностью включение множества иных народов и государств в русское государственное тело в процессе перерастания России в Имперскую державу. Новые этнические примеси, по его мнению, вероятнее всего способствовали еще более яркому выражению собственно русского типа.

Перенося этнические параллели в область мысли, Л.А. Тихомиров никогда не боялся влияния чужих идей на себя как мыслителя. Его гибкий и сильный ум* способен был, воспринимая чужое, не перенимать его бессмысленно, некритично, а переосмысливать в нужном ему ракурсе. Все, что было им изучаемо, проходило идейную переплавку и добавлялось в его систему мыслительной

* Наиболее важным и уместным здесь может быть свидетельство знавшего его лично крупного эмигрантского историка Владислава Маевского (1893-1975). «Лев Александрович, – вспоминал он, – от природы был богато одаренным талантливым человеком, а вместе и широко начитанным, просвещенным энциклопедистом. Он, с одинаковой эрудицией широко научно подготовленного человека, мог обсуждать любой вопрос, особенно в области истории, права и социальной, общественной и политической жизни. Он обладал необычайной пытливостью. Колоссальной памятью и трудоспособностью. Ум его был – профессорский – глубокий, холодный с бесстрастным анализом и скепсисом в отношении всего сущего, с бесконечным устремлением к правде и истине» (Маевский В.А. Революционер-монархист. Памяти Льва Тихомирова. Новый Сад, 1934. С. 16–17).

«специей», придававшей идеям Л.А. Тихомирова бо́льшую выразительность.

Универсальность писательства Л.А. Тихомирова имеет свои корни в философско-богословских традициях русской консервативной мысли XIX столетия; он вобрал в свой исследовательский инструментарий весь теоретический арсенал, выработанный предыдущими поколениями консерваторов. Он тот мыслитель, который смог переместить русские государственные идеалы из области только лишь интуитивной и чувственной в область сознательного понимания и уяснения. Идея самобытности русского исторического Самодержавия была им возведена на уровень научно-исследуемого факта человеческой истории. И после Л.А. Тихомирова русские мыслители в рассуждениях о судьбах русской государственности не могли уже обойтись без пройденного Л.А. Тихомировым пути (как профессор П.Е. Казанский*, Н.А. Захаров**, И.А. Ильин, И.Л. Солоневич или, скажем, такой эмигрантский публицист, как Н.Кусаков в книге «Православие и Монархия» Буэнос-Айрес, 1969).

Процесс объединения разных консервативных русел русской мысли – традиций славянофильской и карамзинско-катковской, – начался, пожалуй, еще с К.Н. Леонтьева, смогшего стать бойцом этих двух станов консерватизма (хотя и поздние славянофилы, вроде А.А. Киреева, и сам М.Н. Катков не видели в К.Н. Леонтьеве своего последователя). В нем причудливо совмещались славянофильство в области культуры и карамзинско-катковское отношение к государству.

Следующим звеном, связывающим традицию русской мысли воедино, нужно признать творчество Л.А. Тихомирова: и по личной высокой оценке леонтьевской мысли и по внутреннему содержанию сочинений самого Льва Александровича. К.Н. Леонтьев писал (в письме от 7 августа 1891 года) из Оптиной пустыни Л.А. Тихомирову: «Приятно видеть, как другой человек и *другим путем* (было выделено самим К.Н. Леонтьевым – *прим. М.С.*) приходит почти к тому же, о чем мы сами давно думали». Это признание родственности убеждений и духа мысли. А выделенное К.Н. Леонтьевым в этом письме место и есть ключ к пониманию самобытности следующего этапа русской мысли, олицетворенного в Л.А. Тихомирове.

---

* Казанский Петр Евгеньевич (1866-1947) – русский юрист и политический публицист. В 1896-1917 – профессор Императорского Новороссийского университета, с 1908 – декан юридического факультета того же университета. Его книга «Власть Всероссийского Императора. Очерки действующего русского права» (Одесса, 1913) была переиздана в серии «Пути русского имперского сознания», в 1999 году.

** Захаров Николай Алексеевич (1883 – после 1928) – русский юрист и политический публицист. Преподаватель Практической Восточной академии. Его книга «Система русской государственной власти» (Новочеркасск, 1912) была переиздана в серии «Пути русского имперского сознания», в 2002 году.

Будучи наиболее законным наследником К.Н. Леонтьева (и даже не в том смысле, что он развивал его идеи, а в том, что продолжил саму нить размышлений над проблемами Православной Церкви, монархического государства и подобными вопросам), Л.А. Тихомиров пришел в русскую консервативную мысль из лидеров крайнего революционизма. И это очень важно для понимания особенности его мышления.

Его мысль, вероятно, довлела над его натурой и характером, зачастую заставляя подчиняться выводам логики не менее чем чувствам.

Несмотря на то, что революция еще не была способна сломить Империю, Л.А. Тихомиров уже видел «потенциальные ее сатанинские глубины». Всю свою дальнейшую жизнь после перехода на сторону исторической России, он ощущал мистически-реально приближение революционного слома, всеми своими силами ведя борьбу с этим направлением.

Он, побывав в водовороте революции, в самой середине его и чуть духовно не сломавшись под ее давлением, всю оставшуюся жизнь чувствовал страшное приближение этого асоциального акта. Причем это ощущение его не сковывало, не лишало сил к противодействию, а лишь мистически подстегивало к борьбе, к предостережению. Это ощущение было так реально в его жизни, что окружающие зачастую сомневались в адекватности его отношения к реальности революции.

Чувствительность его души вместе с пытливостью ума и реактивностью его сознания (всегда живо реагирующего на окружающие идейные вопросы) создала тот тип мыслителя-энциклопедиста, который одинаково успешно мог трудиться в различных обществоведческих сферах.

Критик идеи демократии

После работы «Почему я перестал быть революционером» (Париж, 1888) Л.А. Тихомиров обратился к критике демократии как идейного принципа в других своих работах*.

Л.А. Тихомиров, говорит о переносе религиозной веры секуляризованным сознанием из церковной области в сферу политики. Именно это перенесение религиозных понятий в область социальных отношений, приводит к перманентной революции, не удовлетворяющейся никаким социальным переустройством.

Сравнивая же фактические основы либеральной демократии с тем, что декларировалось при ее возникновении (например, с тем что утверждал Ж.-Ж. Руссо) Л.А. Тихомиров утверждает, что практика демократии, как правило, оказывалась абсолютно про-

* Начала и концы. «Либералы» и террористы. М., 1890; Демократия либеральная и социальная. М., 1896; Борьба века. М., 1896; Конституционалисты в эпоху 1881 года. М., 1895.

тивоположна ее теории. Партийные политиканы и политические партии, становятся властными суверенами, а народ продолжает быть безгласным и безвластным до новой подачи избирательных бюллетеней.

«Нет ни одной формы правления, — говорил Л.А. Тихомиров, резюмируя свой взгляд на демократию, — в которой воздействие народных деланий на текущие дела было бы так безнадежно пресечено, как в этом создании теории, пытавшейся все построить на народной воле»*.

Л.А. Тихомиров утверждает, что либеральная и социальная демократия, «начала и концы» одного и того же революционного процесса и что на смену гипертрофированному индивидуализму либерализма, как реакция на него, пришел социализм со своим всепоглощающим коллективизмом. В своей критике идей либеральной и социальной демократии, Л.А. Тихомиров, призывал искать новые социальные пути вне демократической доктрины.

«Если нам суждено, — заключал свою критику демократии Л.А. Тихомиров, — мы должны искать иных путей, с сознанием той великой истины, которая так ярко доказывается отрицательным опытом "новой эры": что правильное устройство социальной жизни возможно лишь при сохранении духовного равновесия человека, а оно — для современного, христианством выработанного человека дается только живою религиозною идеей»**.

Общие основы монархии и «Монархическая государственность»

С возникновением общества, утверждает Л.А. Тихомиров, в нем *возникает власть* как естественный регулятор социальных отношений. Для общественности всегда характерно наличие власти и подчинения. Когда же нет ни власти, ни подчинения, то наступает свобода в чистом ее виде, но здесь уже нет общественности, так как любая социальная система полна борьбы, которая проходит либо в более грубых, либо в более мягких формах. Власть становится силою, осуществляющей в обществе, в государстве высшие начала правды.

Общество и власть растут и развиваются параллельно, создавая государственность наций. В зависимости от того, что понимает нация под общечеловеческим принципом справедливости, верховная власть представляет тот или иной принцип: монархический, аристократический или демократический. «Необходимо признать, — пишет Л.А. Тихомиров, — все эти три формы вла-

* Тихомиров Л.А. Демократия либеральная и социальная. М., 1896. С. 44-45.

** Тихомиров Л.А. Демократия либеральная и социальная. М., 1896. С. 102.

сти особыми, самостоятельными типами власти, которые не возникают один из другого... Это совершенно особые типы власти, имеющие различный смысл и содержание. Переходить эволюционно один в другой они никак не могут, но сменять друг друга по господству могут... Смену форм верховной власти можно рассматривать как результат эволюции национальной жизни, но не как эволюцию власти самой по себе... Сами по себе основные формы власти ни в каком эволюционном отношении между собою не находятся. Ни один из них не может быть назван ни первым, ни вторым, ни последним фазисом эволюции. Ни один из них, с этой точки зрения, не может быть считаем ни высшим, ни низшим, ни первичным, ни заключительным...» («Монархическая государственность»).

Выбор принципа Верховной Власти зависит от нравственно-психологического состояния нации, от тех идеалов, которые сформировали мировоззрение нации. Если «в нации жив и силен некоторый всеобъемлющий идеал нравственности, — развивает далее свою мысль Л.А. Тихомиров, — всех во всем приводящий к готовности добровольного себе подчинения, то появляется монархия, ибо при этом для верховного господства нравственного идеала не требуется действие силы физической (демократической), не требуется искание и истолкование этого идеала (аристократия), а нужно только наилучшее постоянное выражение его, к чему способнее всего отдельная личность как существо нравственно разумное, и эта личность должна лишь быть поставлена в полную независимость от всяких внешних влияний, способных нарушить равновесие ее суждения с чисто идеальной точки зрения»*.

Лев Александрович шел весьма долго к написанию «Монархической государственности», что видно даже по структуре и тематике самой книги. Еще в ряде статей о «Монархических началах власти» (1896—1898 годов) в газете «Московские ведомости» и в сочинении «Единоличная власть как принцип государственного строения»** он поставил проблемы, рассмотренные подробнее впоследствии в первых трех частях «Монархической государственности». Он вновь и вновь возвращался к одной и той же теме, как бы проговаривая, прописывая те контуры идеи монархической государственности, которые с каждым новым его обращением к этой теме становились более видимыми, а вся идея — основательнее и академичнее.

«Монархическая государственность» вышла в четырех частях. Первые три были напечатаны в июне—июле 1905 года, а четвертая — в августе. Кроме тысячи обычных экземпляров книги, было изготовлено несколько «именных», которые были подарены, разосланы или поднесены членам Императорской

* Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб., С. 69.
** Впервые было напечатано в журнале «Русское обозрение» в 1897 г. в № 5—7, а затем издано отдельной книгой.

Фамилии и некоторым государственным сановникам. Среди восторженно отозвавшихся на книгу был, например, сенатор П.Н. Семенов, который писал так: «Замечательной книги г. Тихомирова по глубине мысли нет... равной в русской литературе»*.

С выходом «Монархической государственности» признание Л.А. Тихомирова как теоретика государственного устройства выросло еще более в среде правой русской общественности. Он стал желанным гостем многих знаменитых людей своего времени, с ним советовались по разным вопросам, его приглашали для разговоров и министры, и Великие князья.

Осенью 1905 года при посредничестве генерал-лейтенанта Александра Алексеевича Киреева, друга Л.А. Тихомирова, состоявшего при Великой княгине Александре Иосифовне, Великий князь Константин Константинович передал Государю Императору книгу Л.А. Тихомирова «Монархическая государственность». А в феврале 1906 года А.А. Киреев обратился к министру Императорского Двора В.Б. Фредериксу с просьбой об исходатайствовании Л.А. Тихомирову знака Монаршего внимания за поднесенный Государю Императору труд «Монархическая государственность».

Вследствие этого прошения было Высочайше повелено выдать из Кабинета Его Императорского Величества Л.А. Тихомирову подарок ценою около двухсот рублей. Заказ Кабинета Его Императорского Величества выполняла фирма Фаберже. 28 февраля 1906 года за поднесение Его Императорскому Величеству сочинения «Монархическая государственность» Л.А. Тихомиров был удостоен Всемилостивейшего пожалования — серебряной чернильницы «Empire» с изображением государственного герба. Л.А. Тихомиров по получении подарка написал 15 марта Всеподданнейшее прошение, выражающее Его Императорскому Величеству благодарность за Всемилостивейше пожалованный ему подарок.

Подарок им был воспринят как «нравственное одобрение» его трудов по разработке монархического принципа власти, которыми он хотел послужить «общечеловеческому благу». Далее, в письме к Государю, он писал, что изучение много лет назад французского республиканского строя привело его «к убеждению в превосходстве монархического принципа», изучение и разъяснение которого стало с тех пор его главной задачей. Наибольшую трудность для исполнения своей задачи Л.А. Тихомиров видел в «неуменье людей выделять действие самого принципа из того, что лишь посторонне к нему примешивается», при котором отождествление Самодержавия с Абсолютизмом приводит к развитию бюрократического всевластия в области государственного управления. При правильном же понимании сущности Монархии, «будучи Верховной Властью

---

* ГАРФ, ф. 634, оп. 1, д. 118, л. 5 об. Письмо П.Н. Семенова к Л.А. Тихомирову от 19 июня 1905 г.

Высшей правды, Монархия одна из всех политических принципов способна воздвигать государственный строй непосредственно на социальном», то есть на сословно-профессиональной организации социальных слоев общества, — она не дает партийному политиканству узурпировать власть над нацией. Спасение же от бюрократической узурпации он видел в построении «правительственных учреждений по системе сочетания народного самоуправления и действия бюрократии их взаимною сдержкою». Он был глубоко уверен, что «при правильном построении учреждений, соответственно монархическому принципу, Россия не только сама освободилась бы от политических противоречий, но могла бы дать пример высшей государственности всему миру, ныне столь в этом нуждающемуся»*.

«Монархическая государственность» Л.А. Тихомирова дала монархическому движению идейное выражение своих чувств и бессознательных национально-патриотических ощущений, изложенных в строгую в своем логическом построении систему истории и догматики монархической государственности, чего не было никогда сделано до выхода этой книги. Он видел необходимость в новой породе людей, которые смогут возродить монархическую государственность на основе его идеальных конструкций.

В связи с этим интересно письмо — ответ Л.А. Тихомирова редакции «Миссионерского обозрения» (В.М. Скворцов) на просьбу о более регулярном и деятельном участии в журнале. «Чем больше, — писал он, — я изучаю и ближе наблюдаю наши общественные и правящие круги и администрацию, тем более убеждаюсь в их политической малосознательности, а отсюда происходит своеобразность буффонального патриотизма — у одних и отсутствие его — у большинства, хотя и мыслящих себя монархистами; космополитизм же губит нашу интеллигенцию, талантливейшую в мире, способную на великие жертвенные подвиги. Если социализм и космополитизм глушат исконный наш монархизм — вина в том на нашей школе и политической науке, которая больше интересуется демократическим и социалистическим принципом, чем монархическим. Наши правящие круги и вся вообще нация застряли на начатках своей политической веры. Спросите самого правоверного монархиста: почему он монархист и в чем его политическая вера? Кроме стереотипных славянских лозунгов "за самодержавие, Православие и русскую народность", он ничего другого не сумеет сказать, определить и доказать... Нужно создать, как выражались просвещенные западники Екатерининской эпохи, "новую породу русских людей" — но только не ту, что начала выращивать Петровскую Русь, — "сознательно монархическую породу", так чтобы вся нация ясно осознала великое преимущество монархической государственности перед други-

* РГИА, ф. 472, оп. 43, д. 3а.

ми видами и формами власти и управительного строя, поняла бы то великое благо, которое провидением ниспослано Российской Державе в Самодержавии Русских Царей... Я спешу как можно скорее закончить свое исследование монархической государственности, которое составит compeendium всего того, над чем я работал много лет, о чем ранее писал и печатал по вопросам государствоведения и политики»*.

Достоинство труда Л.А. Тихомирова состоит в определении исторической преемственности русской государственности через римскую и византийскую; в осмыслении места Русского Самодержавия в ряду других православных имперских государств (Рима и Византии); в выяснении идеального (в идее) содержания Царской власти и определении правильных и неправильных форм того или иного принципа Верховной Власти; в освящении истории русской государственности и сопутствующем ей развитии русского самосознания; в признании недостаточной осознанности русских идеалов.

После выхода книги «Монархическая государственность» Л.А. Тихомиров занят осмыслением реформирования системы «думской монархии», каковой она сложилась после издания новых Основных Законов 1906 года. Предложенную Л.А. Тихомировым схему реформ коротко можно определить как введение в государственную систему монархического народного представительства с узаконенным господством в нем голоса русского народа, цель которого — представлять мнения и нужды народа при Верховной Власти. Оговаривал он и то обстоятельство, что «представительством могут пользоваться только гражданские группы, а не элементы антигосударственные, как ныне. В законодательственных учреждениях не могут быть представительства ни от каких групп, враждебных обществу или государству...»**.

Л.А. Тихомирова русской консервативной, традиционалистской мысли не удавалось создать развернутой трактовки философии права и государственного права, очертить монархическую мировоззренческую систему взглядов. Все рассуждения консерваторов по этой государственно-правовой проблематике носили полемический, газетно-журнальный, публицистический характер, не выходя на уровень академической науки.

Так, еще в своем сочинении «Монархическая государственность» Л.А. Тихомиров сетовал на крайнее невнимание государствоведческих наук к монархическому принципу. «Наша наука, — писал он, — не шла впереди существующего строя, не помогала ему найти пути развития, не умела для монархического принципа

* Маевский Вл. Революционер-монархист. Памяти Льва Тихомирова. Новый Сад, 1934. С. 71—72.

** Тихомиров Л.А. Представительство народа при Верховной Власти. М., 1910. С. 4.

сделать ничего, кроме компиляции статей законов, столь многочисленных и иногда столь случайных»*.

В статье-рецензии о капитальном труде профессора П.Е. Казанского «Власть Всероссийского Императора» Л.А. Тихомиров в следующих словах описывает сложное положение защитников-теоретиков Самодержавия: «...в то время, когда в воинствующем лагере противников Самодержавия господствует оживление и дружная поддержка каждого проблеска научного оправдания их программ и целей, лагерь сторонников Самодержавия проявляет какую-то косность, пассивность, невнимание к научному утверждению своих собственных идеалов, и в результате пренебрежение к тем умственным силам, которые на это способны»**.

Л.А. Тихомиров считал, что теоретическая работа по выяснению принципа монархической власти, его внутреннего смысла и отличия от других принципов властвования является одной из важнейших составляющих укрепления и поиска путей развития государственного строя.

Формулируя роль науки государственного права в целом для государства, Л.А. Тихомиров пишет: «...наука не только рассказывает нам то, что существует, — она также помогает уяснить себе, что нам должно делать для постановки официального юридического строя государства в гармонию с природными государственно-правовыми силами и условиями, кроющимися в самой жизни нации»***.

Только с написанием Л.А. Тихомировым книг «Единоличная власть как принцип государственного строения» (1897), и особенно «Монархическая государственность» (1905) — русская консервативная мысль в вопросе о государстве преодолела чисто публицистический период в своем развитии и дала академической науке не удававшийся ей синтез, — русских государственных традиций и мирового правового научного знания.

«Наука, — утверждал Л.А. Тихомиров, — рассматривает прежде всего не то, что должно быть в принципе, а то, что есть в действительности, и только таким путем ученый доводит нас до сознания уже и того, что должно бы быть»****.

Л.А. Тихомиров сетовал на крайнее невнимание к научным построениям и со стороны правой части общества, и особенно со стороны государственной власти, на неумение и нежелание «пользоваться умственными и научными силами». Он был глубоко убежден, что русскому обществу начала XX столетия не

---

* Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М., 1905. Ч. III. С. 54.

** Тихомиров Л.А. Власть Всероссийского Императора // Московские ведомости. 1913. № 198, 28 августа.

*** Тихомиров Л.А. Наша наука и государственный строй // Московские ведомости. 1912. № 58, 10 марта.

**** Так же.

хватало сознательности в строительстве своей государственной жизни, а отсюда происходила, по его мнению, и потеря национальной самобытности во многих сферах бытия русского народа.

Перед собою, а также перед своими современниками и потомками Л.А. Тихомиров ставил задачу «вникать в основные государственные принципы, понимать их и, стало быть, пользоваться трудами тех, которые способны дать нам это понимание. Только при этом мы можем способствовать прогрессивной эволюции права в направлении наших идеалов. Нужно уметь пользоваться на практике тем оружием, которое выковывает труд ученого, прозрение философа. Те направления, которые к этому не способны – не способны и жить»*.

Л.А. Тихомирова можно назвать первым русским мыслителем, который привнес сильную академическую струю в изучение государства традиционалистами. В свою очередь эта линия «этического монархизма» была поддержана крупными юристами: профессором В.Д. Катковым**, профессором П.Е. Казанским и Н.А. Захаровым, а в реалиях эмиграции была публицистически озвучена И.Л. Солоневичем.

Консервативная система «этического монархизма» явилась во многом и как проект выхода из кризиса правосознания и юридической науки в целом, характерного для конца XIX – начала XX столетия, о котором говорила школа профессора П.И. Новгородцева, а также такие ученые, как Л.И. Петражицкий.

Идея «умной диктатуры» и господства русской нации

В свое время идеи Л.А. Тихомирова не нашли в русском обществе для своего воплощения той воли социальной элиты, которая была бы способна их внедрить в жизнь Империи. А надо сказать, что свой проект консервативных национальных реформ Л.А. Тихомиров связывал именно с появлением «умной диктатуры» — способной осуществить реформу государственного устройства страны, но на умную диктатуру никто тогда не решился. А он совершенно искренне желал появления «спасающего человека». «Россия, — писал он, — теперь жаждет появления *спасающего человека*. Она ищет его, тоскует по

* Тихомиров Л.А. Власть Всероссийского Императора // Московские ведомости. 1913. № 198, 28 августа.

** Катков Василий Данилович (1867-после 1918) – русский юрист, политический публицист. С 1911 — профессор Императорского Новороссийского университета. Автор книг «О русском Самодержавии» (Харьков, 1906;) «Нравственная и религиозная санкция русского самодержавия» (Харьков, 1907).

нем, и малейшее подобие такого человека готова, так сказать, «в кредит» окружить славой. Это настроение видимо нарастает. В нем выражается потребность найти исчезнувший центр национального единения»*.

Диктатура, по его мнению, должна была опираться на нуждавшиеся в государственном порядке социальные слои русской нации. Вне русской нации Л.А. Тихомиров не видел силы способной стать консолидирующим центром возрождения русской государственности.

«Империя создана *русскими*, — утверждал он, — и без них непременно должна распасться. Единящий центр Империи может быть или русским, или его совсем не может существовать... Вообще никакой другой объединяющей силы, кроме *национально-русской*, у нас *не может быть*. Для России поэтому нужна *гегемония русского народа»***.

Опереться на русскую нацию, по Л.А. Тихомирову, означало опереться не на всю массу нации, а лишь на «прочные социальные элементы», которым нужна государственность для их спокойного труда и внутренней жизни. «Только при гегемонии русского народа, — писал Л.А. Тихомиров, — возможно устроить Империю, и только опираясь на твердые социальные слои русского народа, возможно создать государство, которое способно дать гегемонию русской нации. Это есть основа той спасающей идеи, которая должна созреть в нации прежде, чем у нее может явиться спасающий человек, столь страстно ею ожидаемый. Идея есть предтеча личности»***.

Для Л.А. Тихомирова гегемония русского народа в Империи не выражалась лозунгом «Россия для русских». Он предлагал другую формулу: «Россия должна устраиваться по-русски», то есть «устроиться сообразно русской исторической идее, как получить государственную власть, во всех действиях проникнутую национальным духом, народу понятную и опирающуюся на этическое содержание, общее ей самой и русской нации»****.

Власть же верховная, по Л.А. Тихомирову, должна иметь возможность действовать в случае надобности во имя государственного блага, не обращая внимание на писанный закон, если он не способен доставить необходимый для государства положительный результат.

«Наше спасение зависит оттого, перестанем ли мы полагаться на бумажные правила и каменные стены и потребуем ли от самих себя и от всех наших, чтобы наше дело всюду защищалось живым, сознательным и преданным ему человеком. Если этого у нас

---

* Тихомиров Л.А. Спасающая личность и спасающая идея // Московские ведомости. 1912. № 138, 15 июня.

** Там же.

*** Там же.

**** Там же.

не явится, то неврастеническим выкрикиванием проклятий врагам мы не возвратим назад ни одного камня взятых у нас бастионов, а потеряем и все остальное, пока еще не отнятое»*.

«Религиозно-философские основы истории»

К социальным проблемам завлекавшим внимание Л.А. Тихомирова еще в эпоху революционную прибавился, после глубокого духовного преображения, интерес к метафизическим вопросам, которые в свою очередь перестроили всю систему его политических представлений с гуманистической доминантой на теистическую. В этом новом религиозном мировоззрении и Церковь, и государство являлись промыслительными творениями Создателя, где и сама человеческая история развивалась при непосредственном участии Вседержителя, а потому требовала смены приоритетов для изучающего ее.

«Мы, — писал Л.А. Тихомиров, — *для самих себя* должны внимательнее всего, бережнее всего, охранять неприкосновенность Божественного авторитета. Это *нам* нужно для того, чтобы наше общество и государство могли иметь высокую личность, способную к тому внутреннему самоуправлению, которое есть основа свободы общественной и государственной. Предавая Бога, — мы предаем себя. И потому-то вся дальнейшая судьба России зависит от того, поймут ли у нас сделанную ошибку и станут ли твердо на охрану Божественного авторитета? С этим все остальное само-собой придет, без этого все погибнет»**.

Мировоззрение проникнутое религиозным смыслом бытия сформировало у Л.А. Тихомирова особую и основательно продуманную государственно-правовая систему «этического монархизма», суть которой была выражена формулой — «Верховная Власть, ограничена *содержанием своего собственного принципа*». Посвятив тридцать лет*** своей жизни изучению монархической государственности Л.А. Тихомиров всегда указывал на религиозно-нравственный элемент, как на важнейшее содержание монархического принципа властвования.

Он неоднократно подчеркивал, что «чисто политическими условиями не исчерпывается задача построения сильной материально и духовно государственности. Человеческое общежитие основывается всегда на элементе этическом, вследствие чего для

* Тихомиров Л.А. Нужны ли принципы? // Московские ведомости. 1911, № 174.

** Тихомиров Л. А. Государство, свобода и христианство // Московские ведомости. 1912. № 227, 2 октября.

*** Тридцать лет если считать с 1888 года, когда вышла его первая книга монархического периода «Почему я перестал быть революционером?» и, кончая главой из «Религиозно-философских основ истории» (окончена в 1918 году) о «христианской государственности».

государства становится высоко важен вопрос об отношениях к вере и Церкви»*.

Христианская вера и Православная Церковь, по мнению Л.А. Тихомирова, дает всемирно-исторический смысл существованию русского государства, как опоре христианства и созданной им цивилизации. «Государство русского народа, — утверждал он, — покидая христианскую миссию, становится столь же *не нужным* для человечества, как делается незаменимым, необходимым и драгоценным, если блюдет эту миссию. А блюсти ее нельзя иначе, как в связи с верою и Церковью»**.

Исходя из мировой значимости русской Империи и столь высокого понимания роли Церкви в государстве, государственно-правовая система Л.А. Тихомирова носит подчеркнуто этический характер, как духовное основание для государства, общества и права.

По всей видимости, интерес Л.А. Тихомирова к философии истории и религии возник задолго до того, как он освободился от публицистической деятельности. Свои статьи по церковным вопросам Л.А. Тихомиров иногда печатал в духовных журналах. В 1907 году он опубликовал размышления об Апокалипсисе под названием «Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира» (январская книжка «Миссионерского обозрения»); в том же году в журнале «Христианин» поместил статью «О семи апокалипсических Церквах». Уже в этих двух работах легко узнать идеи, положенные в основу эсхатологических размышлений десятого отдела «Религиозно-философских основ истории».

После окончания редакторства «Московских ведомостей»*** Л.А. Тихомиров поселяется в Сергиевом Посаде (там он и умер 10 октября 1923 г.) и снова возвращается к теоретической работе: пишет свой второй (после «Монархической государственности») капитальный труд — «Религиозно-философские основы истории», состоящий из десяти разделов. Начало работы было положено в 1913 году, завершена она в 1918-м.

Близость к Московской Духовной академии ведет к знакомству с ее преподавателями — А.И. Введенским, М.Д. Муретовым, на работы которых он ссылается в своей новой книге. Определенную связь религиозно-исторического сочинения Тихомирова можно увидеть и с деятельностью «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви» Михаила Александровича Новоселова. В новоселов-

* Тихомиров Л.А. О Вере и Церкви в государстве // Московские ведомости. 1912. № 161, 12 июля.

** Тихомиров Л. А. О Вере и Церкви в государстве // Московские ведомости. 1912. № 161, 12 июля.

*** Л.А. Тихомиров отказывается от аренды газеты «Московские ведомости» в конце 1913 года. По первоначальному договору с Министерством внутренних дел (к ведомству которого принадлежала газета) новый редактор должен был издавать «Московские ведомости» до конца 1918 года; но договор не мог быть выполнен в полной мере министерством из-за финансовых трудностей.

ской «Религиозно-философской библиотеке» были опубликованы две работы Л.А. Тихомирова: «Личность, общество и Церковь» (1904) и «Христианская любовь и альтруизм» (1905). В 1916—1918 годах философ прочел несколько докладов в аудитории «Религиозно-философской библиотеки» (на квартире М.А. Новоселова, напротив храма Христа Спасителя). Темы докладов Тихомирова — «О гностицизме», «О Логосе и Филоне Александрийском», «О философии Каббалы», «О философии Веданты», «О магометанском мистицизме» — соответствуют многим главам книги «Религиозно-философские основы истории». А в рукописи книги есть ссылки на работы двух участников «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви» — В.А. Кожевникова и С.Н. Булгакова. Вполне возможно, что публикование «Религиозно-философских основ истории» предполагалось осуществить в новоселовской серии «Религиозно-философской библиотеки».

Основой книги Тихомирова явилась мысль о борьбе в человеческом мире двух мировоззрений: дуалистического и монистического. *Дуалистическое* мировоззрение признает существующим два бытия — Бытие Божие и сотворенное Богом бытие тварное. *Монистическое* мировоззрение утверждает — в противоположность — единство всего существующего, проповедуя идею самосущной природы. На протяжении всей человеческой истории эти идеи ведут между собой непримиримую духовную борьбу, сами никогда не умирая, никогда не смешиваясь между собой, несмотря на многочисленные попытки их синкретизировать.

Анализу истории этой духовной борьбы и посвящена книга Л.А. Тихомирова. Она тем более современна, что говорит не только о прошлом и настоящем периоде этой борьбы, но и дает анализ человеческой истории в ее последние эсхатологические времена. Уникальна книга Тихомирова еще и тем, что в ней впервые на русском языке *человеческая история в полном объеме проанализирована с религиозной точки зрения*. В философской работе Тихомирова показано логическое развитие в человеческих обществах религиозных движений, взаимная связь и преемственность религиозных идей разных времен, которые то исчезают с исторической сцены, то, надевая новые личины, появляются вновь. «Царство мира соделывается Царством Господа, — пишет Л.А. Тихомиров. — Все созданное приходит к той гармонии, в которой было создано».

«Я не могу отказаться от своих идеалов»

Идеи Л.А. Тихомирова оказались не востребованными в начале XX столетия. «Никто не хотел, — как писал В.А. Маевский, —

серьезно вдуматься в трезвый голос предостережения, тем более что и пророк-то был выходец из революционного Назарета»*.

В мае 1917 года Л.А. Тихомиров с величайшем сожалением сделал в дневнике следующую запись, подводящую как бы итог его общественной жизни: «Я ухожу с сознанием, что искренне хотел *блага* народу, России, человечеству. Я служил этому *благу честно и старательно*. Но мои идеи, мои представления об этом благе отвергнуты и покинуты народом, Россией и человечеством. Я не могу признать их правыми в *идеалах,* я не могу отказаться от *своих идеалов*. Но они имеют право жить, как считают лучшим для себя. Я не могу и даже не хочу, не имею права им мешать устраиваться, как им угодно, хотя бы и гораздо хуже, чем они могли бы устроиться. И точно – я отрезанный ломоть от жизни. Жизнь уже не для меня. Для меня во всей силе осталась одна задача единственная: *позаботиться о спасении души своей*. Да поможет мне Бог в этом, и да будет во всем Его воля. Не остави меня, Господи Боже мой, не отступи от меня, вонми в помощь мою, Господи спасения моего»**.

С этим своеобразным христианским реализмом (для атеиста, вероятно, он выглядит глубочайшим пессимизмом и констатацией жизненной неудачи) Л.А. Тихомиров прожил после революции оставшиеся ему несколько лет жизни в очень сложных материальных условиях***.

В исследованиях о Л.А. Тихомирове часто любят, говоря об утопичности его мысли, ссылаться на то, что современность не признала его своим и не сделала кумиром, как она сделала их из Милюкова, Керенского, Ленина и т. п. политических деятелей и политических идеологов. Можно ли сказать, что дело жизни этих деятелей прочно воплотилось в исторических реалиях России и что оно не было отвергнуто ею, как многие другие политико-философские доктрины? Мне кажется, что и кадетская либеральная, и коммунистическая идеи остаются по сей день способными лишь к временному, частичному и непоследовательному воплощению на просторах нашего Отечества, что вызывает естественные сомнения в их исторической правомерностью. Что же касается политических кумиров периода революции, то их некогда непререкаемое величие у кого совершенно уничтожилось (как у Керенского), а у кого заметно поблекло от времени, которое (время) при демократическом строе имеет очень короткую память и много новых кумиров.

Когда-то знаменитый Э.Ренан сказал, что для того, чтобы стать признанным, надо походить некоторое время в порицаемых

---

* Маевский В. Революционер-монархист. Памяти Льва Тихомирова. Новый Сад, 1934. С. 61.

** ГАРФ ф. 634, оп. 1, ед. хр. 27, лл. 133-133 об. Дневник Л.А. Тихомирова мая 1917 года.

*** После революции он работал делопроизводителем в советской школе в Сергиевом Посаде, где и умер 16 октября 1923.

и поносимых. Л.А. Тихомиров также постепенно перешел из разряда непризнанных, безвестных и ругаемых в советские времена в разряд классиков русского консерватизма. С той лишь пока досадной разницей, что изучен он гораздо хуже многих других классиков.

Книга «Религиозно-философские основы истории»*, печатаемая нами, освещает некоторые новые, историософские темы в творчестве такого крупного деятеля в области русской государственно-правовой мысли, как Лев Александрович Тихомиров, для которого любовь к своему Отечеству была непреходящей ценностью всей его жизни.

Настоящее издание впервые печатается с большими дополнениями и выписками, которые Л.А. Тихомиров делал для написания самого текста «Религиозно-философских основ истории».

«Отцы и деды, — писал он в завет последующим поколениям, — стяжали нашу землю великим трудом, великим страданием, великим подвигом. Не погубите же ее своими низменными эгоистическими стремлениями и раздорами, личными или классовыми. Поддержите Родину в ее совокупной целости, а иначе на развалинах ее приготовите могилы и для своих собственных эгоистических интересов»**.

Михаил СМОЛИН

* Исследование было впервые напечатано в книжной серии журнала «Москва» — «Пути русского имперского сознания», в 1997 году.
** Тихомиров Л.А. Что такое Отечество? М., 1907. С. 57.

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ
Духовная борьба в истории

ГЛАВА I
Философия истории и религия

В философском познании мы стремимся уяснить себе внутренний смысл процесса нашего изучения, и эта задача в отношении истории человечества приводит нас к привнесению религиозной точки зрения в область наблюдения исторических событий. Историческая наука даст нам сведения о том, каким путем и под влиянием каких внешних условий развивалось человечество. Но одно внешнее познание внешнего хода явлений не способно удовлетворить наших запросов в отношении такой эволюции, в которой проявляется человеческий дух, сознание, личность. К вопросу о смысле такого процесса неизбежно [приводят] те же запросы, которые являются перед нами в отношении нашей личной жизни. Человек спрашивает себя: зачем он явился на свет, с чем уйдет из него, что связывает начало жизни, ее течение и ее конец? Эти вопросы становятся пред нами и при размышлении о коллективной жизни людей. Жизнь личная и жизнь коллективная так тесно между собою связаны, что мы не можем их понимать без освещения жизни личной общественными условиями и общественных условий — свойствами личности.

Отказываясь от этого, мы должны были бы прийти к заключению, что история совершенно не имеет **разумного смысла**, то есть **целей** своего начала, средины и конца. Она превращается в бездушный процесс природы, в котором мы кое-как можем прослеживать лишь последовательность причин и следствий, неизвестно зачем начавшихся и неизвестно к чему приводящих, и, во всяком случае, чуждых **сознательной преднамеренности**. Но с таким воззрением сознательно живущая личность не может примириться. Даже опуская обессилевшие руки при неудачах схватить **смысл** событий, мы не успокаиваемся надолго на этом познавательном отчаянии, и при малейшей возможности найти какие-нибудь данные для суждения человечество снова устремляется к вечному вопросу о целях жизни, целях истории.

Это упорство нашего сознания вполне законно, ибо, примиряясь с невозможностью понять цели жизни, мы осудили бы себя на бессознательность существования, а потому должны были бы отказаться от всего высокого в своей личности и признать, что

нет различия между высоким и низким. Вопрос о том, что высоко и благородно, а что низко и гнусно, всецело зависит от целей жизни. То, что для одних целей было бы высоко, — для других целей придется признать нелепым. Оценку своей личности и свою выработку мы можем производить только применительно к тем или иным целям мировой жизни, и если их нет или если мы их не знаем, то нет и личной осмысленной жизни, нет, стало быть, именно того, из-за чего стоит жить.

А потому-то человечество никогда не было способно примириться с незнанием целей жизни личной и мировой, совершенно неразделимых. Люди всегда встряхивались после моментов познавательного отчаяния, и это выходит тем естественнее, что признание недоступности для нас целей жизни в действительности совершенно необоснованно и является только вследствие произвольного предположения, будто бы мы имеем единственный способ познавания — именно основанный на показаниях органов наших внешних чувств. Но мы, кроме этого знания, которое называется **посредственным** (получаемым посредством органов внешних чувств), имеем еще внутреннее познание, которое называется **непосредственным**, то есть получаемым без посредства этих органов.

Внешнее предметное познание, замечает П. Е. Астафьев[1], говорит нам не о внутреннем существе предмета, но лишь о том, как он определяется внешними отношениями к тому, что вне его... Но все ли наше знание таково? Все ли, что мы действительно знаем и что нам жизненно необходимо знать, дано нашей мысли под условием внешней и безотносительной к нам предметности, познаваемой нами только по частям, во внешнем явлении, феноменально и критически? Например, не под этим условием нам даны наше собственное существо, наше собственное «я», наша собственная воля, движущие причины, конечные цели, начала и идеалы... Все это мы знаем **по существу**, внутренне, непосредственно. Без такого непосредственного знания о нашем внутреннем мире была бы невозможна и воля, не было бы и нашего «я». Знание субъекта о самом себе черпается им исключительно из внутреннего мира, данного внутреннему опыту, и никакое знание внешних объектов и их внешних отношений к этому знанию ничего не может прибавить*.

Я не считаю возможным принимать термины «знание по существу» и «знание феноменальное», которыми пользуется П. Е. Астафьев. Но вопрос тут поставлен совершенно правильно. Мы имеем два способа познания: **внешний** и **внутренний**. Познание внутреннее есть основное. Без него мы не могли бы придавать никакого реального значения и познанию внешнему. Наше «я», наше сознание, воля — все это познается лишь внутренним восприятием. И если в мире есть сознание, воля и чув-

---

* П. Е. Астафьев. Вера и знание в единстве миросозерцания. Опыт начал критической монадологии. М., 1893. Глава девятая.

ство, то мы их можем познавать только тем же способом, каким познаем свое «я», то есть исходя из внутреннего психического восприятия. И это приводит нас к привнесению **религиозной идеи** к задачам познания.

Религиозная идея состоит в признании связи человека с тем Высшим сознательным и волящим элементом мира, который мы называем Божественным и в котором, в силу присутствия в нем сознания и воли, можем искать цели жизни мира. Внутреннее сознание человека говорит, что подобно тому, как мы познаем **свою** личность непосредственно, мы можем тем же непосредственным восприятием познавать и Божество. Подобно тому, как в самопознании происходит единение познающего субъекта с познавательным объектом, — так в познании Божества может происходить единение познающего субъекта (то есть человека) с познавательным объектом (Богом).

Здесь мы входим в область **веры**. Многие люди не верят, и это их право. Но неверие обыкновенно основано на том, что Бога не показывает наше предметное знание, не обнаруживают его органы наших внешних чувств. Вот это основание неверия уже не может быть признано разумом. Органы внешних чувств обнаруживают только явления физической природы. Если эти органы не обнаруживают Бога, то из этого следует по разуму только тот вывод, что Бог не относится к числу предметов природы, но никак не то, что Его нет совсем. Предметным способом познания мы не можем обнаружить и существования нашей личности, то есть ее воли и сознания. Но из этого не следует, чтобы нашего «я» не существовало. Существование нашей личности утверждается нашим внутренним сознанием и не подлежит никакому оспориванию, так как это сознание есть единственный критерий достоверности всех источников познания. Это есть первичное и основное наше знание. Точная наука не может далее входить в обсуждение таких вопросов, ибо отрицать и доказывать что-либо — это значит обсуждать сомнительное на основании достоверного. Поэтому не может быть вопроса о доказывании реальности чего-либо **первичного**, которое есть единственная основа всяких дальнейших доказательств или отрицаний. Если бы мы признали недостоверность нашего непосредственного сознания своего «я», то это значило бы, тем более, недостоверность показаний органов чувств, а следовательно, и всех предметов и явлений природы, о которых мы знаем через показания этих чувств.

Человек может не верить в Бога, но должен понимать, что это неверие не имеет за себя никаких доказательств: это не результат какого-либо знания, а просто атеистическая вера. Сверх того, если мы не допускаем существования Бога или возможность быть с Ним в связи (религия), то мы должны, безусловно, отказаться от всякой философии истории. Предметное знание указывает лишь внешнюю связь явлений. Цели же можно познавать вообще лишь

в воле и сознании. Поэтому цели истории и ее философии мы не можем узнавать иным способом, как введя в решение вопроса показания религиозного знания.

Конечно, эти показания могут быть не точны или лжеистолкованы. К ним можно относиться критически, их можно проверять, сравнивать и т. д. Но познание целей мы можем искать только в области показаний религиозных. Оно всегда и уясняло людям смысл их личной и мировой жизни. На этой почве было и есть много взаимных препирательств и расхождений, но все-таки люди не могли обходиться без использования этого источника своих познаний.

Впрочем, в том обстоятельстве, что мы принуждены прибегать к этому источнику познания, нет ничего, о чем мог бы жалеть познающий наш разум. Для гносеологии чрезвычайно полезно то, что мы имеем два различных способа познания: внутренний, непосредственный, и внешний, предметный. Эта двойственность способствует точности познания. Касаясь различных сторон одного и того же обстоятельства или предмета, наше внешнее и внутреннее познание может быть взаимно пополнено, может давать соображения для критической проверки показаний внешнего и внутреннего наблюдения. Как очень интересно доказывает это П. Е. Астафьев в выше цитированном сочинении («Вера и знание...»), мы, имея первичным способом познания только непосредственное, рассчитанное на познание предмета по его внутреннему содержанию, сами же создали внешнее познание именно для того, чтобы увидать, каковы предметы в своих внешних явлениях и взаимоотношениях.

Тот способ познания, на котором зиждется вера, то есть непосредственное восприятие, в общей сумме познания не отвергается, а лишь дополняется предметным способом узнавания.

Так и в отношении **целей** личной жизни и исторического процесса указания религии значительно дополняются данными внешней исторической науки. Но входить в область философии истории мы можем все-таки лишь при убеждении в необходимости для нее показаний не одного внешнего, именуемого точным, знания, но также знания, почерпываемого на почве религиозной.

Это последнее знание основано на связи и общении человека с Божеством, с Высшим деятельным и творческим принципом, в котором мы только и можем почерпнуть какие-либо сведения об основных проблемах бытия. Указания, истекающие из этого источника, именуются **откровением**. Люди за свою историческую жизнь и пользовались действительным или предполагаемым откровением. Но, как известно, откровения были многочисленны и далеко не одинаковы. Это именно и возбуждает сомнения в реальности откровения вообще. Однако такое сомнение совершенно неосновательно, ибо в действительности — в разноречии откровений — мы лишь получаем более прочные способы к уразумению смысла жизни.

Что некоторые из них неверны и в действительности не принадлежат Божеству или принадлежат не Божеству — это совершенно очевидно, раз только откровения говорят человеку не одно и то же. Но при рассматривании их мы убеждаемся, что наш разум способен и в этой области к критическому анализу, в результате которого, отбрасывая ошибочное и иллюзорное, мы, однако же, тем тверже видим характер сверхчеловеческого откровения в других сообщениях этого единственного источника. Если бы человечество имело только одно откровение, его мысль не могла бы воспринимать истины сознательно, его разум смолкал бы в присутствии свидетельства свыше, но не проникался бы сознательным доверием. Напротив, при данном положении источников религиозного знания мы принуждены искать сознательного убеждения в том, где звучит голос настоящей истины и где обман домысла человеческого или даже злонамеренная подделка. В результате получается доверие, но уже сознательное, укрепленное разумным откидыванием всего ошибочного и фальсифицированного.

Такое искание истинного откровения необходимо, ибо только истинным, безошибочным откровением указывается смысл бытия, смысл жизни, а следовательно, и цели нашей личной жизни, характер той выработки, которую мы должны давать себе, а соответственно с этим определяются и наши оценки мировой истории, оценки того, что в ней *до*лжно признавать великим, осуществляющим цели мировой жизни, и что, наоборот, *до*лжно рассматривать как нарушающее эти цели, сбивающее их с пути осуществления, а следовательно — вредное для личной выработки человека и для исполнения его мировой миссии. На этом анализе мы впервые вступаем в предчувствие того, что мировая жизнь есть область великой борьбы, в которой решались и решаются судьбы человечества, не только то, чем люди сами хотят быть и чего они желают для себя, но то, что Высшими силами вселенского бытия поставлено **целью** мировой жизни, той целью, для которой люди получили именно данную, а не какую иную природу и способности.

Таким образом, религиозная идея, привносящая с собою искание откровения, необходима для философии истории. Без какого-либо представления о действии некоторой Высшей сознательной и волящей силы немыслимо искать смысла истории. Общая картина мировой жизни, даже с помощью этого светоча, все-таки уясняется нелегко. Факты, из которых слагается эта жизнь, в высшей степени сложны и как бы отрывочны. Мы видим, как идут тысячелетия за тысячелетиями человеческой жизни, из которой память потомства сохраняет очень немногое. Люди трудятся, борются, ищут способов удовлетворения своих разнообразных потребностей, устраивают свои общества и государства и во всей этой работе имеют в виду свои ближайшие цели, большею частью низшие материальные потребности, и если над этой работой все-таки носится идея об общем смысле жизни, то в огромном большинстве случаев люди бродят около этого вопроса в полупотемках.

Они выражают свои дохождения до него (общего смысла. — *М. С.*) чаще всего в виде трудно понимаемых символов, в представлениях мифологических, и даже философские представления облекают часто в образные формы и термины, точный смысл которых последующими поколениями забывается. Долгий тысячелетний процесс, развивающийся в разных странах, среди различных условий, у различных рас, при различных языках, трудный для уяснения и сам по себе, становится еще более загадочным по скудости материалов, оставляемых отжившими народами. Несмотря на огромные усилия исторической науки и ее подчас неожиданно поразительные успехи в познании далекого прошлого, мы были бы совершенно неспособны охватить общий смысл этой жизни, если бы не имели в жизни людей прошлого и в собственных своих духовных способностях помощи религиозной идеи. Она бросает свет на прошлое, настоящее и даже будущее.

Развитие и борьба идей происходят не только в умах людей, а и в самой их жизни — личной, общественной и политической. То, что мы рассматриваем в философском рассуждении как содержание идей, в истории человечества является борьбой наций, классов, государств, культур. Это зависит не от того, что идеи, как думали иные философы, были реальной сущностью бытия, а потому, что реальная сущность бытия отражается одинаково, с одной стороны, в чувствах и стремлениях людей, во всем устроении их жизни, в их борьбе социальной и политической, а с другой стороны — в идеях. Идеи составляют отвлеченную формулировку тех сил, которые взаимодействуют между собою в жизни. Но рассматривать содержание и соотношение религиозно-философских идей легче, нежели улавливать безмерную сложность исторических событий. Ошибаются те, которым религиозно-философские познания кажутся чем-то отвлеченным, не имеющим в жизни практического значения. Наоборот, философское познание дает нам истинный ключ к познанию исторической эволюции.

ГЛАВА II
Цели жизни и религиозное знание

Люди, воспитывавшиеся на безрелигиозном мировоззрении, ищут в истории только борьбу человеческих интересов в самом узком смысле, и возможность воздействия иных факторов, внечеловеческих и сверхчеловеческих, кажется им невероятной и во всяком случае не поддающейся наглядному учету. Это взгляд чрезвычайно узкий.

Влияние внечеловеческих факторов на историю мы знаем даже в сфере чисто материальной. Мы знаем, что влияния природы, от человека не зависящие, дают для его жизни и деятельности известные рамки, их же не прейдеши. Все признают это вполне

естественным. Скептицизм возвышает свой голос лишь в отношении того, есть ли среди влияний, вне человека стоящих, что-либо исходящее от целей Божественных?

Но вопрос здесь сводится к тому, есть ли в жизни человека и человечества какое-либо воздействие Высшего Принципа, Высшей мировой Силы? Мы видим и бесспорно допускаем действие на историю сил второстепенных: условий климатических, геологических, соотношения пространства суши и морей, направления течения рек и т. д. Чистые материалисты, не признающие в реальности ничего, кроме сил физических, конечно, не могут принимать во внимание ничего выше их. Но игнорирование действия Божественной силы является замечательно непоследовательным у тех историков, которые признают существование наших духовных сил и существование Божества. Можно ли предположить, чтобы только **Высшая Сила**, Высший Принцип были лишены способности оказывать какое-либо определяющее влияние на события жизни? Разум, конечно, понуждает сказать, что Сила Наивысшая должна иметь и влияние наивысшее. Но если так, то, конечно, мы должны искать этот Высший Принцип, Высшую Силу, должны стараться уяснить себе их тенденции, их направляющее действие для того, чтобы так или иначе с ними сообразоваться. А искать этого в истории мы можем только тем же путем, как ищем в собственной биографии.

Тот, кто не усматривает проявлений Высшей Личной Силы в переживаниях своей собственной личности и в событиях своей личной жизни, конечно, не усмотрит их и в человеческой истории. Но тот, кто подмечает в своей жизни действие какого-то Высшего сверхчеловеческого Существа, не может не допускать тех же проявлений в жизни других людей и, следовательно, в коллективности их, в их преемственной исторической жизни. Это есть, конечно, **субъективный** подход к **объективному** факту. Но начало всякого знания бывает субъективным. Те знания, которые нам даются внешними чувствами, в исходных пунктах также субъективны. Мне кажется, что я вижу, слышу, обоняю, осязаю, но все это — субъективные ощущения. Даже ссылка на то, что и другие люди видят и слышат то же самое, есть только субъективное предположение. Наиболее объективной проверкой всех таких субъективных уверенностей является исполнение сделанных на основании их предсказаний. Но при крайней степени скептицизма и здесь может быть вопрос: действительно ли исполнение предположений осуществилось во внешних объектах или составляет предположение субъективной игры тех же состояний сознания, на основании которых было сделано предсказание?

Вопрос о жизни, о бытии мы совсем не должны [обсуждать], если только не примем за **аксиому**, что показания наших внешних чувств и внутреннего, так называемого непосредственного, восприятия обладают по меньшей мере относительной

достоверностью, то есть дают действительное **знание**, хотя бы и не безошибочное. Без этой аксиомы для нас невозможна разумная, сознательная жизнь.

Допущение такой аксиомы иногда считается невероятным на том основании, что при этом мы должны допустить возможность проникновения нашего внутреннего «я» во внешнюю форму и наоборот — проникновения вещей высшего мира в сферу нашего внутреннего «я». Однако такое проникновение свидетельствуется всей нашей жизнью, всеми ее явлениями. Так, например, педагогика весьма заботится, чтобы дети с раннего детства были окружены хорошими впечатлениями, чтобы ничто гнусное, безнравственное не запечатлелось в уме ребенка. Бессмысленна ли такая забота педагогики? Конечно, нет. Между тем, если бы внешние впечатления не проникали в нас и если бы внешние явления были лишь произведениями ума «познающего субъекта» (в данном случае младенца), то, разумеется, о чистоте внешних впечатлений не нужно было бы заботиться. Что такое значат внешние, извне на нас действующие впечатления, знает всякий порядочный политик, всякий полководец, всякий вообще имеющий дело с человеческой психологией. Но вся эта практика доказывает, что внешняя сфера и ее предметы, во-первых, существуют реально, во-вторых, реально действуют на наше «я», как и обратно — наше «я» действует на предметы внешнего мира. Для возможности этого нужна, конечно, какая-то способность взаимного проникновения нашего «я» и предметов внешней сферы. И разве все наши разговоры друг с другом, все общение не состоят во взаимном проникновении субъектов, по большей части через посредство «вещей» материальных? Это проникновение и дает **познание**.

Не подлежит сомнению, что это познавание не безошибочно. Мы принимаем, например, в сумерках какой-нибудь пень в лесу за волка и т. д. Иллюзии — постоянное явление. Но самые эти иллюзии мы «создаем», между прочим, также из материала внешних впечатлений.

В факте познавания предметов много субъективного. Но нельзя доказать, что вещь, вне нас находящаяся, не такова приблизительно, как мы ее представляем по восприятию. Мы, например, воспринимаем **красный** цвет. Физика нам говорит, что в действительности это не более как известная сумма колебаний вещества или известная форма напряжения энергии. Но на каком основании можно утверждать, что и эти колебания или напряжение были реальным явлением, а красный цвет — только кажущимся? Колебание частиц есть лишь физическое объяснение явления, но это еще не значит, что **краснота** не существовала так же реально, как эти колебания. Почему можно утверждать, что колебание есть явление объективное, а цвет, гармония, красота — только субъективное, нами созданное? Это недоказуемо, это чистое предположение. Напротив, не менее сильно можно утверждать, что **все** вообще впечатления наши передают нам с большей или меньшей

точностью реальные свойства вещей и явлений. Весьма возможно думать, что не наши органы чувств создают свойства предметов, а наоборот: органы чувств явились у нас потому, что в предметах есть многоразличные свойства, одним органом не схватываемые. От этого может являться и потребность в многоразличии органов восприятия, ибо если бы реальным было только колебание частиц, то нам для восприятия его достаточен был бы только **один** орган чувства.

Но если мы вооружены сколько-нибудь достоверными орудиями внешнего и внутреннего познания, то бытие Высшего внечеловеческого Существа, то есть Бога, является не менее достоверным, чем бытие физического мира. Действительно, как ответить на вопрос: имеется ли **вне нас** такое бытие, которое обладает нашими психологическими свойствами, ощущениями, сознанием, разумом, волею? Если бы мы ответили отрицательно, это значило бы, что мы считаем себя существами совершенно исключительными во всей природе, не имеющими аналогии во всем мире. На каком же основании можно делать такое — вообще странное — предположение? Гораздо логичнее обратный ответ. Наши психологические состояния суть единственные явления мира вне и внутри нас, которые мы **знаем** достоверно. Все на свете может быть игрой нашего сознания, но самое-то сознание существует, ибо иначе не было бы и иллюзий. Если же так, то мы имели бы гораздо более права, вместе со всей древней философией, умозаключить, что вся материя **гилозоистична**, то есть проникнута живыми свойствами, такими же, как мы сами. Более внимательное наблюдение показаний нашего внутреннего восприятия обнаруживает односторонность и такого решения вопроса и приводит к различению категорий бытия тварного, сотворенного, и бытия самобытного. Но во всяком случае, при всех анализах бытия, мы должны признать, что свойства личности, ощущаемые нами в себе, существуют где-либо и вне нас, в других личностных существах мира. А при этом логика приводит к признанию того, что в категориях явлений личного, психологичного бытия должен быть и какой-то Высший Принцип, Высшее Существо, в области действия которого мы должны предполагать **цели**, а не простую связь механических причин и последствий. Это мы видим по самим себе. Может быть, мы и в очень слабой степени способны приводить к осуществлению свои цели, но ничего не делаем без какой-либо **цели**. Мы всегда стремимся достигнуть чего-нибудь такого, что сами ставим себе целью. Несомненно поэтому, что и Высшая Сила, обладающая свойствами разума и воли, точно так же влагает цели в производимые ею действия.

А это Высшее Разумное Существо мы не можем не считать Создателем всей полноты или, по малой мере, ее устроителем. В природе мы видим силы могучие, но в волевом смысле пассивные, инертные, следующие лишь условиям вложенного в них движения. Всякая же созидательная роль может быть свойственна толь-

ко тому, у кого имеются разум и воля, а в действиях разумного и волящего существа всегда имеются **цели**. Наши силы в распоряжении природой относительно невелики, но мы знаем, что мы при этом всегда имеем **цели** воздействия, и это настолько увеличивает нашу мощь, что неизмеримо громадные пассивные силы природы нам повинуются, совершают то, чего мы хотим. Может ли быть хоть малейшее сомнение, что Высший Разум, создавший или хоть только устроивший мир, точно так же влагал в него свои цели, желал и желает чего-то достигнуть и, следовательно, достигает, как достигаем мы в пределах наших малых сил?

Но эта Высшая Сила есть точно так же и высший принцип нашего существа, источник тех психологических сил, которыми мы обладаем, того сознания, той воли, которые мы в себе чувствуем. Она не может не вкладывать своих целей не только в мертвую природу, но и в нашу жизнь. Таким образом, мы приходим к убеждению в том, что жизнь и все сознательное и бессознательное в ней проникнуты целями, поставленными Первоисточником жизни. Дойдя до такого убеждения, мы не можем не задавать себе вопроса об этих целях.

Знание этих целей мировой жизни, не нами поставленных, но в рамках которых нам приходится устанавливать наши собственные цели, составляет, очевидно, вопрос жгучий и насущный. Мы хотим жить, хотим ставить себе цели и осуществлять их. Но при этом мы становимся в то или иное отношение к тем мировым целям, которые устанавливает Высший Источник. Если бы даже мы не имели еще в виду отождествлять свои цели с Его целями, то знать их, во всяком случае, необходимо для принятия в соображение того, что стоит на нашем пути. Однако же, сверх того, внутреннее самосознание подсказывает нам предчувствие, что Высшее Существо есть Существо, полное благости и доброжелательности к нам. Знание Его предначертаний становится в этом случае еще более важным.

В общей сложности, как мы видим, с древнейших времен мысль об этих свыше исходящих целях жизни охватывает человека с непреодолимой силою. С познанием их тесно связаны и вопросы самопознания, ибо в содержание вопроса, что такое «я», входит вопрос о том, зачем я живу и куда иду. Разумеется, люди отдаются этим запросам не с одинаковой жгучестью искания. Есть натуры более тонкие и чуткие — и натуры более грубые и поверхностные. Сверх того, и содержание нашей психологии созревает не в одинаковой степени гармоничности отдельных ее сторон. В каждый данный момент мы видим поэтому множество людей, как бы холодных и чуждых интереса к этому высшему познанию. Но для большей части из нас раньше или позже наступает черед увидеть перед собой вопросы о высших целях бытия и нашей личной жизни. Это явление общечеловеческое, и даже исключения из него часто показывают не столько отсутствие духовных запросов, как некоторое отчаяние перед трудностями

их разрешить. И действительно — разрешение их нелегко, главным образом потому, что оно возможно только на почве религиозного знания.

Религиозное знание, как требующее «проникновения» в Божественную сферу, зарождено на почве внутреннего восприятия, а этот верх и цвет человеческих способностей всегда загроможден в нашем сознании вечно сменяющейся грудой внешних впечатлений, давящих его своей толстой корой. Внутреннее восприятие нелегко пробивается сквозь нее для того, чтобы ощутить соприкосновение с психическими воздействиями Высшего мира. Это соприкосновение вообще считается возможным только тогда, когда наше стремление к нему встречает ответное стремление из Высшего мира; и та связь с Божеством, которая составляет сущность религии, устанавливается не снизу вверх, не от человека к Богу, а, наоборот, сверху вниз, от Божества к человеку, в ответ на стремление последнего, само по себе бессильное преодолеть препятствия внешних впечатлений. Процесс установления этой связи вообще имеет, как показывает исторический опыт, такой характер. Человек, по тонкости внутреннего восприятия, начинает чувствовать, что истинных целей своей жизни он не отыскивает в явлениях внешнего мира, и догадывается, что для решения задачи нужно возвыситься до Источника бытия. Он начинает к этому стремиться, но достигнуть собственными усилиями не может до тех пор, пока в ответ на его искание не протянется к нему Рука свыше. Тогда наступает момент религиозной жизни и становится возможным религиозное знание, которое и открывает нам с большей или меньшей ясностью цели высшей жизни и возможность сознательно жить соответственно с ними.

Это искание смысла жизни личной и мировой есть то же самое, что искание Бога. Смысл жизни и цели ее кроются в Высшей Творческой Силе, которая и есть Бог. Что такое Бог и есть ли Он? Разрешая этот вопрос, мы тем самым узнаем и смысл жизни. Точно так же, отыскав смысл жизни, мы тем самым находим и Бога. Искание смысла жизни и Богоискательство суть лишь разные стороны одного и того же психологического процесса.

ГЛАВА III
Богоискание и откровение

Процесс самопознания человека по естественным свойствам приводит его к исканию абсолютного начала тех духовных свойств, которые он замечает в себе. Отсюда и возникает искание Личного Высочайшего Начала, которое человек называет Богом. Всматриваясь в себя, в свое существо, человек действительно доходит до убеждения в существовании Личного Бога. Он чувствует, что **существует** реально и что с фактом его существования неразрывно

связано свойство **сознания**. Не имея сознания, я не знал бы даже того, что я «есть». Это сознание проявляет себя в **мышлении**, как гласит еще старинное декартовское «Cogito, ergo sum»*. Столь же ясно при этом, что я имею некоторый **разум**, ибо без него не мог бы рассуждать, не мог бы различать «я» от «не-я». Ясно в душе и существование **воли**, ибо без этой способности я не мог бы ни к чему стремиться. Еще Лейбниц установил представление и стремление как необходимые свойства его «монады». Никакое стремление не было бы возможным, если бы я не имел способности желания, то есть воли. В общей сложности самонаблюдение вполне устанавливает содержание нашего «я»: я есмь субъект, вполне отдельный от окружающего мира, сознающий, рассуждающий, воздействующий на окружающее и воспринимающий воздействия, имеющий силу и свободу, хотя и сдерживаемую окружающим. В совокупности все это составляет то, что мы называем *личностью*.

В этот первый момент самоанализа человек может показаться себе чем-то необычно высоким, как бы божественным, в сравнении с другими предметами окружающей природы, в которых мы не подмечаем таких свойств. Но при дальнейшем самонаблюдении наступает другой момент — горечи и даже отчаяния, ибо все эти высокие свойства, имеющие по природе своей видимо абсолютный характер, человек замечает в себе в такой относительной степени, что начинает себе казаться каким-то ничтожеством в сравнении с высокими свойствами своей же природы. Он, внутренне столь свободный, видит себя всесторонне ограниченным и подчиненным, видит, что ничуть не всемогущ, не непогрешим, даже совершенно неудовлетворим в своих пожеланиях и стремлениях.

Именно это противоречие между абсолютностью свойств личности и относительностью их проявления в человеке приводит к убеждению, что должно существовать какое-то Бытие тех же личных свойств, но в абсолютном их содержании и что человеческая личность не могла явиться не откуда, как из этого Бытия. Мое «я» — относительное выражение абсолютных свойств — не могло бы и явиться на свет, если бы не было где-нибудь их Абсолютного Источника. Так мысль приходит к Богу, вслед за чем не может не явиться и искание Его, так как жить полной жизнью немыслимо без связи с полнотой личного бытия. Без этого личность погружена в неудовлетворенность. Является поэтому искание связи с Абсолютным личным Бытием, то есть Богом.

Отмеченный процесс дохождения до Бога никоим образом не составляет созидания Бога по нашему подобию, как выражаются многие исследователи религий. Совершенно наоборот, тут в человеке говорит сознание, что он сам создан по чьему-то подобию, что он только подобие чего-то Высшего. Иначе невозможно себе объяснить своего существа, в котором человек видит лишь относительные атрибуты некоторой высшей абсолютной природы. Внутренняя потребность влечет вовсе не к созданию Бога по нашему

* Мыслю, следовательно, существую (*лат.*). — *Ред.*

подобию, не удовлетворяющему нас самих, а к отысканию самого Источника Бытия в надежде получить от Него разгадку нашего существа, в котором заложено неразрешимое для ума и чувства противоречие. И вот человек ищет, нет ли где голоса этого Источника, этого Создателя, Его Откровения, способного указать, как войти с Ним в связь? Наше сознание отчетливо говорит, что только такое Откровение может указать нам пути жизни, соответствующие загадочному существу.

Неудержимо является при этом мысль, что если мы — подобие Создателя, то полноту жизни нам может дать лишь такой путь развития, который отождествляет цели человеческой личности с целями Создателя. Если наши цели пойдут не в гармонии с Его целями, то наша жизнь сделалась бы самоисканием нашей личности как частицы или отголоска Абсолютного Бытия Создателя. Но кто же может дать нам понятие об установленных Им целях, как не Он Сам?

Что Он откликнется на искание — это предположение является необходимым. Мы знаем, что мы бы откликнулись, а Он может ли быть менее благ и отзывчив, чем мы? Отсутствие отклика заставляло бы даже усомниться в Его бытии, настолько молчание невероятно, если только Бог есть.

И Откровение действительно является. В этом согласны все религии, но эти откровения, на которых они утверждаются, говорят нам не одно и то же, так что перед нашим разумом является новая загадка: в чем же действительный Голос Божий, **действительное** Откровение?

Совокупность познавательных способностей человека дает достаточную силу для того, чтобы разобраться в этом вопросе. Наш разум вовсе не так бессилен, чтобы не дойти до истины. Конечно, действительным Откровением мы должны счесть такое, которое открывает нечто недоступное нам самостоятельно и при этом не делает в объяснении каких-либо явлений явных для нас ошибок, не обнаруживает признаков работы обыкновенного человеческого ума, а, напротив, обнаруживает признаки Ума сверхчеловеческого, знающего то, чего люди не могут знать, уясняет нам нашу личность в ее высочайших свойствах и указывает цели жизни, каких мы своим собственным соображением не могли бы постигнуть. Рассматривая с таким критерием те учения, которые разными народами и религиями считаются божественными откровениями, мы не находим среди них ни одного, имеющего признаки действительно божественного, кроме Откровения моисее-христианского. Во всех других философиях бытия явны признаки работы человеческого ума, иногда очень высокого, но всегда чисто человеческого.

Другие религии обыкновенно начинают с уверений о непостижимости Бога, а затем разбирают его в таких подробностях, во всех его элементах, в численных соотношениях сил, что непостижимого не остается ровно ничего. А рядом с этими тонкими сведениями о существе Бога мы видим в их откровениях грубейшие

ошибки, например, по естествознанию, которые немыслимы были бы со стороны Божества.

Индусы говорят нам об откровениях «великих душ», которые пережили множество последовательных существований, пересмотрели много раз все тайники бытия, а иногда даже участвовали самолично в создании и устроении мира. Но какие же нелепости говорят нам эти «великие души» обо всем, чего не могли знать индусы во времена составления этих псевдооткровений! Ману Сваямбху, например, сообщает, будто бы мелкие насекомые, вроде блох, рождаются не из «утробы», как млекопитающие, и не из яиц, как другие разряды животных, а «из теплой влаги»*.

Но если таково первичное воззрение младенчествующего наблюдения природы, то мы теперь уже давно знаем эмбриологию насекомых. Для нас становится ясно уже из таких промахов, что Ману Сваямбху не творил мира и плоховато осведомлен о законах естества.

В откровениях древней мудрости, перешедших по наследству в современный оккультизм, а еще раньше в Каббалу, звезды представляются божественными существами и органами действия их, так что планеты и созвездия имеют огромное влияние на человека и его судьбу. Астрология все это разбирает очень подробно, а в Каббале высчитаны не только дни, а даже минуты, в которые мы должны обращаться к звездным ангелам, чтобы получить от них все потребное, начиная с урожая и кончая учеными дипломами. Но божественные существа, открывшие все эти премудрости, оказывается, не знали даже действительного числа планет и не дают никакого духовного амплуа тем из них, которые не были известны в древности, а открыты астрономией после составления астрологии. Нынешние оккультисты принуждены прибегать к самым недостоверным уловкам для того, чтобы выйти из такого конфузного положения. «Когда Уран и Нептун, — говорит автор “Света Египта”, — блистали *невидимые* в своих отдаленных небесах, человеческий род был как целое непроницаем для их действия»**. Теперь же Томас Генри Бургонь уже определяет и их действие на человека. Но ведь это неверно, чтобы Уран и Нептун были «невидимы». Они были столь же видимы, как и теперь, то есть доступны зрению, как и теперь, если бы в Халдее существовали наши телескопы. Но не через телескопы же, не на одних астрономов действуют их лучи? Точно так же и у каббалистов Уран и Нептун остаются поныне без ангелов, без божественного достоинства и влияния. Совершенно ясно, что эта псевдомудрость

* «Законы Ману», перевод Эльмановича, гл. I, ст. 45: «Из теплой влаги рождаются жалящие и кусающие насекомые, вши, мухи, клопы и всякие другие творения этого рода, которые появляются от теплоты».

** «Свет Египта», с. 219. Это сочинение, пользующееся высоким авторитетом у оккультистов, публиковано без имени автора. Но теперь, по кончине автора, стало известно, что это был англичанин Томас Генри Бургонь.

не имеет божественного происхождения, ибо не только Создатель мира, но и ангелы очень хорошо знают звезды с начала веков, ибо если звезды для невооруженного глаза не видны иногда с Земли, то должны быть прекрасно известны ангелам, множество раз между ними летавшим. Точно такая же человеческая выдумка ясна и в отношении той будто бы «небесной азбуки», которой буквы составляют созвездия, дающие возможность читать все наши судьбы. Божество не могло сообщить такого откровения, ибо Оно знает лучше наших нынешних астрономов, что созвездий совсем нет и что звезды, представляющиеся с Земли в постоянных фигурах так называемых созвездий, разбросаны в разных концах мирового пространства без всякого отношения одна к другой и не составляют отдельных звездных систем, а представляют оптическое явление, только кажущееся с Земли. Сверх того, и самый рисунок созвездий меняется. В Большой Медведице, например, из семи ее звезд пять движутся в одном направлении, а две в совершенно противоположном, так что рисунок созвездия в течение 50 000 лет должен измениться до неузнаваемости, а в течение 100 000 лет созвездие совершенно распадется (Клейн. Астрономические вечера, глава XXVII). Таким образом, созвездия не могут составлять фигур вечной небесной азбуки.

Таких частностей неудачных откровений, под видом которых говорила просто тогдашняя человеческая наука, можно привести очень много. Но, быть может, гораздо важнее отметить то общее понятие о мире и о Боге, которое одинаково для всех откровений, кроме христианского, и которое понимает мир как эманацию из Божества или отождествляет мир с Божеством. Так смотрели древние египтяне, халдеи, индусы, а по их наследству Каббала, оккультизм и нынешняя теософия. В откровениях этого рода можно видеть колебание мысли между двумя предположениями: истек ли мир со всеми своими предметами и существами из божественного элемента или же наряду с Божеством как устроителем, архитектором существовала равновечная ему материя, из которой и само Божество зародилось как результат какого-то колебания частиц? Но идет ли мысль по тому или иному направлению, ясно одно: что для такого мировоззрения нет надобности в **Божественном** Откровении, ибо идея пантеизма и эманации есть чисто **человеческая**. Ничего другого и не может представить человек, когда пытается создать философию бытия, руководствуясь только тем, что он наблюдает в окружающем мире физических явлений. Общая идея всех этих «откровений», этих философий бытия — у египтян, индусов, каббалистов и т. д. — состоит в том, что «из ничего не может создаться ничего». Йог Рамачарака («Жнани Йога», с. 93), проповедующий индуизм европейской публике, очень характеристически отказывается понять такую несообразность, чтобы из «ничего» можно было сделать «нечто». Для него это аксиома, как вообще было в древнем мире. Эту аксиому провозглашал в химии Лавуазье[2]: «Dans ba nature — rien ne se cree, rien ne se

реte»*. И конечно, таков закон вещества. Нет ни создания вещества, ни его гибели, а есть только трансформация. Поэтому, когда ум исходит из наблюдения законов вещества, он ни в коем случае не может допустить факта **создания**. Он знает только **порождение** одного явления из другого. Идея **создания** могла явиться только из Откровения Того, Кто стоит вне законов вещества, Который Сам **создал** вещество, не в том смысле, чтобы Он его составил из ничего, а в том смысле, что на месте **ничего** Он **создал** нечто, создал некоторое бытие там, где никакого бытия не было. Этому из небытия вызванному бытию Создатель дал известные законы, какие было Ему угодно, как Он мог бы создать и нечто совсем иное, с совсем иными законами. Для человеческого ума, нигде не наблюдающего подобного **создания**, а знающего только порождение, эволюцию и трансформацию существующего, идея **создания** бытия на месте небытия совершенно немыслима, она не могла бы и прийти ему в голову, она, так сказать, **абсурдна**, противна всему, что мы знаем, что мы можем мыслить.

А потому-то и видно, что все философии бытия, не представляющие себе создания мира из ничего, — не суть откровения свыше. Они исходят из такого понимания, которое свойственно человеку. Для того чтобы так рассуждать, не нужно никакого откровения.

Откровение мы можем видеть только в том необычайном, непредставимом способе происхождения нас и всего мира, о котором мы узнали из учения моисее-христианского. Это действительно нечто такое, что мы сами по себе, своим разумом не могли бы узнать. Эту необычайность мог сообщить только Тот, Кто сотворил мир. Именно эта необыкновенность Откровения доказывает его божественность. Все же рассудочные философии бытия сами обнаруживают свою полную отчужденность от чего-либо другого, кроме сил человеческого разума, самим своим характером показывают, что они даны не **Откровением** Бога.

Откровение моисее-христианское сообщает нечто действительно разумом необъемлемое. Оно не говорит нам столь многословно, как Каббала, о непостижимости Бога, но показывает Его непостижимость одним уж этим актом создания всего из ничего. Тот, Кто создал мир из ничего, конечно, непостижим. Но это не противоречит разуму человеческому, если только разум принимает в соображение то вполне допустимое обстоятельство, что законы **нашего** здешнего, физического бытия не суть единственные в мире и что могут быть другие нормы бытия, имеющие не такие, как наши, законы. Это разум легко себе представляет, тем более что уже в законах нашего духа мы замечаем коренное несходство с законами физического мира, а двойственность нашего существа, которую мы в себе так легко неустранимо замечаем, дает ясный намек на возможность различных норм и категорий существования.

Все философии бытия, созданные вне Откровения, представляют Бога некоторой огромной силой, но не всемогущим. Только

* В природе ничего не рождается и ничего не гибнет. — *Ред.*

христианское Откровение показывает Его действительно Всемогущим. А раз Он **все может**, то, конечно, мог вызвать бытие из небытия и дать созданному бытию какие заблагорассудил законы, как может изменить эти законы новыми актами творчества. Все это мировоззрение — **сверхчеловечно**. Но замечательно, что именно оно и только оно объясняет нам все загадочные стороны нашего существа.

А. С. Хомяков превосходно отмечает то громадное принципиальное значение, какое имеет, с одной стороны, христианская история о создании из ничего и, с другой — языческая идея рождения и мирового полового принципа.

«Свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека. В языке религии, переносящей в невидимое небо законы, которыми управляется видимый мир земли и его видимый владыка человек, свобода выражается *творением*, а необходимость *рождением*. Едва ли можно найти символы более верные для олицетворения этих отвлеченных идей. Рождение представляет самому грубому уму неотъемлемую присущность необходимости, неволи, точно так же, как акт творения представляет самое живое и ясное свидетельство духовной свободы или, лучше сказать, воли (ибо свобода — понятие отрицательное, а воля — положительное)»*.

Нет свободы, нет воли, — возглашает принцип рождения, — *есть только необходимость.*

Этим отрицается истинное бытие, отрицается высшее достояние человеческого духа, отрицается и исполнение человеком предназначенной ему Богом мировой миссии. Наоборот, исключительно при создании из небытия мы могли явиться существами **свободными**. Если бы мы были эманацией Божества, то не имели бы свободы, а тянулись бы почти механически обратно к своему Источнику не как свободные личности, а как составная часть Божества. Теперь же мы можем идти к Богу и удаляться от Него, и даже идти против Него, как это сделал некогда величайший из созданных духов. Эта наша свобода, уподобляющая нас Богу, не связанному никакими внешними законами, создает нравственную ответственность. При свободе наше стремление к Богу, конечно, получает нравственную цену, ибо мы властны не по необходимости, а свободно понять Его, полюбить Его, захотеть быть с Ним. Мы приходим к Богу не невольно, как понимает философия индуизма, не расплываясь в океане нирваны, а сохраняя свою индивидуальность и личность. Все это понятно только при христианском Откровении. Только оно нам объясняет тончайшие свойства наши.

Христианское Откровение, открывая нашу свободу, тем самым указывает и опасности, грозящие существу свободному и ответственному. Мы созданы не как безличные силы природы, а как

* А. С. Хомяков. Записки о всемирной истории. Т. I. [1871]. С. 217.

сознательные существа, которые способны к некоторой великой миссии в **будущем** обновленном мире, на что указывает то же **Откровение**. Но, как существам свободным, людям может угрожать и гибель. Об этом постоянно предупреждает христианское Откровение, указывая на существование в мире диавола, противника Божия, который враждует против Создателя, увлекая в ту же вражду и людей. Таким образом, христианское Откровение не убаюкивает людей мыслью, будто бы в мире нет ни добра, ни зла или что нет гибели, ибо все исходит от Бога. Добро и зло являются понятиями и фактами вполне реальными. Добро соответствует воле Бога, ибо Бог есть любовь, мы же и в своей совести сознаем любовь как величайшее свойство духа, по своей ценности равное только свободе. Любовь и свобода — это основа и содержание всякого нравственного идеала и, по христианскому Откровению, связаны с существом Создателя мира. Это, стало быть, величайшая реальность. Но точно так же реально и зло, которое противоположно любви и разуму, ибо основа зла состоит в самоутверждении существа тварного, не самобытного, а созданного. Такое самоутверждение, как стремление к невозможному, есть своего рода безумие, а так как оно направляется против Бога, то направляется и против любви.

Таким образом, христианское Откровение разъясняет нам величайшие проблемы бытия — свободы, ответственности, добра и зла, и разъясняет их в таком смысле, которого люди сами по себе, своим разумом тварного существа не могли бы себе представить. Все другие откровения, наоборот, говорят именно то, что люди могут представить себе при помощи своего собственного разума, почерпывающего основания суждений в наблюдении явлений и законов тварного мира.

Поэтому мы можем признать действительным Откровением только то, которое усвоено христианством, тогда как другие суть только псевдооткровения, в действительности же даны не Богом, а составляют плод ума человеческого. Быть может, они составляют отчасти и плод ума того противника Божия, который, вероятно, и не пошел бы против Бога, если бы верил, что Он есть его создатель и, следовательно, безгранично всемогущая сила, противодействовать которой не может никакая тварная сила, неспособная даже и понять Божественное бытие.

В связи с тем или иным пониманием Откровения общее мировоззрение человечества складывается в двух противоположных видах, из которых одно мировоззрение имеет характер в известном смысле дуалистический, другое — монистический.

Чисто религиозное мировоззрение, **дуалистическое**, основанное на том Откровении, которое мы должны признать единственно Божественным, признает существование двух категорий бытия: одну составляет Бытие Божественное, по существу своему недоступное пониманию ума человеческого и вообще какого бы то ни было «тварного» ума. Другую категорию составляет мир тварный,

созданный Богом, живущий по законам, Богом данным, и по своему существу совершенно различный с Богом. Эти две категории бытия не оторваны одна от другой собственно потому, что Бог, создавший мир, постоянно блюдет над ним, воздействует на него, направляет его к некоторым своим целям. Обратно же, мир тварный не может иметь никакого влияния на Божество и даже знает о Боге только то, что нашел нужным открыть о Себе Сам Бог. По этому мировоззрению все существующее составляет «Царство Божие» даже в тех случаях, когда тварный ум не сознает своей безусловной зависимости от Божией воли или не хочет находиться в этой зависимости. Однако воля Божия в направлении судеб мира тварного имеет в виду привести его к Царству Божию, сознательно и охотно принимаемому созданными существами. Таково одно мировоззрение.

Другое — **пантеистическое и монистическое** — принимает ***единство*** всего существующего, в котором элемент божественный если и признается, то не как нечто, по существу различное от мира материального и вообще от мира тварного, а только как особое проявление того же самого бытия, какое проявляется в виде природы материальной. Создания мира и Создателя это воззрение не признает. Вся природа — материальная, духовная и так называемая «божественная» — существует вечно. Есть существа, называемые богами, но они относятся к той же природе. Если признается один главный Бог, то он, в случае наибольшего признания его личностных свойств, рассматривается лишь как устроитель — демиург — вечно существовавшей природы. Иногда же Бог рассматривается лишь как особый элемент природы, хотя все проникающий, но лишь в потенции обладающий сознанием, разумом и другими духовными свойствами. В этом случае человек может рассматриваться существом даже более высоким, ибо божественный элемент есть лишь духовный материал, который в человеке и в ангелах концентрируется в активное сознание и волю.

Конечно, при таком взгляде не может быть и речи о **Царстве Божием**, возникает идея некоторого **Царствия Человеческого** или же каких-либо других духовных существ.

Таким образом, оба эти мировоззрения находятся в глубоком антагонизме, внося в мир духовную борьбу, которая отражается и в борьбе культурной, общественной, борьбе этических типов и даже в борьбе политической за те или иные строи гражданской жизни.

Идея Царствия Божия впервые явилась перед людьми в Моисеевом откровении, в окончательном же раскрытии принесена Спасителем. Еврейство новозаветного времени в значительной степени исказило ее. Магометанство, восприняв ту же идею Царствия Божия, искажало ее в еще более значительной степени. Уяснить ее для философского разума может только христианство, к учению которого и приходится за ним обращаться.

ГЛАВА IV
Приближение к Личному Богу и идея Царствия Божия

Когда человек ищет единения с Личным Богом — Создателем и Промыслителем, он тем самым приходит к идее Царствия Божия. Эта идея, по христианскому Откровению, вносит во всемирную историю такой общий процесс, который совершается и в душах отдельных людей, и во всем мире человеческом, и в мире духовных внечеловеческих существ, и, наконец, имеет даже космический характер. И весь этот процесс неразрывно связан с Сыном Божиим, Вторым Лицом Пресвятой Троицы, Который, как Слово Божие, сотворил мир; как воплощенное Слово-Бог и человек, Иисус Христос является Спасителем человечества и Осуществителем Царствия Божия.

Вот как обрисовал идею Царствия Божия профессор П. Светлов[3] в своем специальном сочинении об этом вопросе*.

«Идея о Царстве Божием, — говорит он, — занимает исключительное и особенное положение в христианстве сравнительно с другими религиозными и нравственными идеями его. Даже идеи об искуплении, например, или о любви — уступают место всеобъемлющей и великой идее Царствия Божия. Мало сказать, что эта идея господствует в Новом Завете, — нет, она совмещает в себе все Евангельское учение, как догматического, так и нравственного содержания, в том числе и идеи искупления и любви. В этом смысле идея Царствия Божия является центральной и коренной идеей в христианском миросозерцании, краеугольным камнем его.

Кратко и точно, — продолжает автор, — учение о цели мира и жизни человеческой может быть формулировано так: человек, как и все существующее, создан на служение Богу — разумное и добровольное. Невольно и бессознательно подчиняется воле Божией, намерениям Его и неразумное, даже мертвое творение, следуя Его законам. Но разумные твари самой природой своей призываются к **свободному** служению Богу, участию в Царствии Его. Царство Божие, осуществляемое в разумной твари, есть последняя и окончательная цель творения мира.

Но, как в мире видимом и в роде человеческом, так и в мире невидимом или высшей разумной твари, с появлением зла напротив Царствия Божия возникло царство зла, со стремлениями и идеями, противными мысли Божией. Зло существует прежде всего в том мире, где живет человек, и в самом человеке. Но царство зла не ограничивается пределами земли и человеческого рода: оно подымается выше над землей и захватывает часть Царства Божия в

---

* «Идея Царствия Божия в ее значении для христианского миросозерцания» протоиерея П. Я. Светлова, профессора Университета св. Владимира. 1906. С. 9, 10, 42, 43, 44. Цитировано с некоторыми сокращениями.

его высшей разумной твари, в мире ангельском. Собственно, здесь первоначально и возникло зло, и в Царство Божие вторгается, на место Бога как Царя вселенной, тварь Его со **своей** волей, **своими** мыслями, а отсюда зло спускается ниже, распространяясь на земле, в роде человеческом и мало-помалу в своей борьбе с добром расширяется в особое царство, вступившее в борьбу с Царством Божием. Царство Сатаны стоит в непримиримой вражде к Царству Бога. Задача его — дать торжество злу над добром, диаволу над Богом».

Такова общая постановка мировой борьбы, в которой, как известно по христианскому учению, зло будет побеждено и добро восторжествует в Царстве Божием.

Христианское учение сообщает о Царствии Божием гораздо больше, чем эту общую схему, но, в значительной степени, как великую **тайну**. Это не такая тайна, как бывает в эзотерических учениях, не тайна посвященных от непосвященных, но тайна для человеческого разума вообще, в настоящем его состоянии. Она относится к области «глаголов неизреченных, яже не леть человекам глаголати». В этих тайнах нам понятно лишь то, что нужно для исполнения нами предначертаний Божиих. В остальном же существо тайны можно ощущать лишь в мистическом созерцании, которого видевший, во всяком случае, не в состоянии передать, когда возвращается в условия бытия здешнего мира.

Идея Царствия Божия переносит нас к временам, предшествовавшим даже созданию этого мира. Оно приготовлено людям «от создания мира», однако не было осуществлено тогда по причинам, предусматриваемым тогда же, так что достижение его было положено в основу мирового процесса, каков он есть. Мы застаем человеческий род в тот момент, когда он, в лице прародителей, оказался недостойным предложенной ему жизни, причем греховные чувства людей были вызваны к реализации соблазном злого духа, начавшего борьбу против своего Создателя еще раньше, в некоторые предмирные времена. Нашу историю мы видим уже как процесс борьбы за спасение людей, за **свободное** осуществление предначертаний Божиих.

Этот процесс спасения совершается посредством единения людей с Богом в различных степенях, в зависимости от «полноты времен», то есть от чего-то достаточно назревшего в мире. Это единение людей с Богом здесь, на земле, составляет Церковь. Она и возникла сначала в эпоху Ветхого Завета. То единение, которое было возможно тогда, то есть посредством подчинения предписанному **закону**, ко времени Ноя, Авраама и Моисея составляло лишь начатки, подготовку людей к пришествию воплощенного Бога. «Закон был, — как выражается апостол Павел, — детоводителем ко Христу», — педагогическим к этому средством. С пришествием Спасителя Царство Божие «приблизилось к людям» и хотя лишь частично осуществилось, но уяснило в возможной для нас степени свое содержание.

Люди призваны Богом к участию в Его Царствии, но это возможно только их теснейшим и, по существу, непостижимым для нас теперь единением со Христом. Это не простое единомыслие, а нечто более глубокое, в наших земных представлениях невыразимое. Насколько оно мистически невыразимо, видно из того, что нас Бог избрал «в Иисусе Христе» прежде создания мира, когда нас еще и не было на свете. Тогда еще Он предопределил «усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, дабы все небесное и земное соединить под одною Главою — Христом» (Еф. 1; 3, 4, 5, 10).

Чем явится человек, когда это осуществится? Это — тайна. «Возлюбленные, — говорит апостол Иоанн, — мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, то будем подобны Ему» (1 Ин. 3, 2). Каково будет тогда мировое положение людей, на это имеются лишь характеристические намеки.

«Не Ангелам Бог покорил будущую вселенную», — говорит ап. Павел (Евр. 2, 51), а коринфянам напоминает: «Разве не знаете, что святые будут судить мир» (1 Кор. 6, 2). Перед человечеством в будущем Царствии раскрываются, следовательно, величественные судьбы. «Думаю, — говорит тот же ап. Павел, — что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас». Судьбы всей твари связаны с судьбами человечества. «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» — ибо «сама тварь освобождена будет от рабства тлению — в свободу славы» (Рим. 8; 18—19). Освобождение от рабства тлению, вспомним, означает бессмертие, неподчиненность закону смерти. Но вся эта слава будет исключительно «во Христе», «со Христом» в силу того таинственного единения с Ним, о котором Он Сам говорит: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершен*ы* во едино» (Ин. 17, 23).

После подготовки, произведенной в эпоху Ветхого Завета, Слово Божие в должное время вочеловечилось. Христос совершил искупление, поразил Сатану во аде, победил смерть воскресением. Бог нас «воскресил с Ним, и посадил на Небесах во Иисусе Христе, дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей» (Еф. 2, 4—7). Процесс спасения происходит уже теперь, но, как видим, в какой-то области бытия вне времени и пространства, где мы тоже находимся «во Иисусе Христе», хотя непосредственно пребываем пока здесь, на земле, в прежних законах бытия. Все это, конечно, безусловно непостижимо для нынешнего нашего **разума**, как и апостол говорит: «проповедуем премудрость Божию тайную, сокровенную» — «как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его». «А нам, — говорит Апостол, — Бог открыл *это* Духом Своим; ибо Дух все проницает, и глубины Божии» (1 Кор. 2; 7—10). Но формулировать в человеческих представлениях то, что открывается только в Духе — невозможно.

Это станет ясно в Царстве Духа. В здешнем существовании полагается лишь начало развития Царства Божия, с характером некоторой эволюции, как можно видеть из притчей о закваске хлебной, о сеятеле и плевелах и т. д., — впрочем, при непрерывной борьбе против Царствия Божия всех враждебных ему сил. В конце концов эти враждебные элементы даже получают кратковременную победу, после чего, со вторым пришествием Спасителя, наступит наконец осуществление Царствия при полном изменении условий бытия.

В нынешнем мире, при нынешних законах бытия, все имеет конец, везде господствует смерть. В Царствии же Божием смерти не будет и законом бытия станет «жизнь вечная». Наступление его будет сопровождаться космическим переворотом: «Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление» (1 Кор. 15, 52—53). Вся тварь будет освобождена от рабства тлению. Долгая подготовка Царствия завершится новым актом творчества. «Но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел <...> совершится тайна Божия» (Откр. 10; 7). В это время скажет Сидящий на престоле: "Се, творю все новое", и исполнится видение Тайнозрителя: "И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали" (Откр. 21; 1, 5).

Такова картина мировой истории, от начала до конца. В нашу земную жизнь она вводит действие Бога, исполнение Им поставленных целей, и привносит в мир чувственный влияние элемента духовного, который является господствующим и побеждающим. Но эта победа достигается в процессе непрерывной борьбы, с одной стороны — за Царствие Божие, с другой стороны — против него. Конечный результат процесса, рисуемого Откровением, состоит в таком торжестве духовного элемента, что и люди, и даже сама природа — преображаются, пересоздаются, являются новыми существами, новыми небом и землей. Но самое течение исторического процесса совершается среди нынешней природы земли, неба и человека. Действие духовных сил человека и сфер сверхчеловеческих привходят к действию здешнего мира и переплетаются со всеми нашими историческими событиями.

Если бы в человечестве не было ничего противодействующего сближению с Богом, то весь исторический процесс мог бы представлять картину мирной эволюции, простого созревания духовного зерна. Но процесс совершается в непрерывной борьбе, потому что в нем действует, в отношении Бога, не одна центростремительная сила, но и центробежная, не одно приближение к Богу, но и удаление от Него, стремление к царству не Божию, а какому-то иному. Возникает поэтому непрерывная борьба добра и зла, которая наполняет человеческую историю, ее поступательные движения, ее отступления от истины и добра, проявляясь в идеях, верованиях, направлениях, бытии и во всем, чем живут люди.

ГЛАВА V
Удаление от Бога Создателя и автономность человека

С точки зрения миросозерцания, отвергшего идею Личного Бога Создателя, весь мировой процесс, а в частности — жизнь человека, представляется в совершенно ином виде.

Даже и мировой духовной борьбе тут нет места. Вся природа, с этой точки зрения, есть Бог. В ней имеются различные проявления божественного элемента, но при всех проявлениях — это один и тот же элемент. Жизнь вселенной есть развитие, эволюция на тех свойствах и законах, которые присущи природе. При материалистическом понимании природы, конечно, нет и вопроса о какой бы то ни было духовной борьбе и о каких бы то ни было целях мирового бытия. Находясь в зависимости только от сил природы и будучи ее порождением, человек в нравственном смысле не зависит от Бога, но автономен, то есть делает то, что находит для себя лучшим и на что хватает его сил. При спиритуалистическом взгляде на природу, как на обладающую духовными свойствами, эти последние являются лишь некоторым элементом, а не личностью. Бога, отдельного от природы, нет. Жизнь природы есть жизнь Божества, жизнь Божества есть жизнь природы. Не всегда эта жизнь природы нравится человеку, и он (как в индуизме) считает наибольшим счастьем уйти из сферы здешней, «проявленной» природы в сферу природы непроявляющейся, где нет здешней жизни. Но, если в этом смысле является идея «спасения», то его должен совершать для себя сам человек, как это типичнее всего выразилось в буддизме. Не Бог совершает спасение человека, а он сам. Он сам уходит из жизни посредством отрицания ее. Он — самостоятелен, автономен.

При других толкованиях той же «гилозоической» идеи человек рассматривает себя выше бессознательного божественного элемента природы, ибо в природе нет личности, а в человеке имеется и сознание, и воля, концентрированная в одной личности.

Если есть другие существа, у которых сознание и воля так же концентрировались в личных формах, как у ангелов, то человек подобен и равен им, а может быть, и выше. Его личность представляется автономною. За отсутствием Личного Бога Создателя никакого «Царствия Божия» не может быть. При воззрении, ставящем человека выше безличной природы, на земле может явиться «Царство человеческое». Оно может быть способно охватить и всю природу. Но Божия Царства нет и не может быть.

Такое воззрение на мировое бытие человек основывает также на откровении, но не Бога Создателя, а откровении людей, высоко проникших в глубины бытия вселенной. Открытые ими истины с познавательной точки зрения ему кажутся более достоверными, и нынешние пропагандисты индуизма очень хвалятся тем, что их

философия монистична, каковой и должна быть истинная философия, а не дуалистична, как у христиан. Для ума, отвергшего Личного Бога, такой взгляд вполне логичен.

Действительно, философия, исчерпывающая смысл бытия, должна бы быть монистична, тогда как при существовании Бога Создателя, имеющего совершенно не ту природу, как Им созданный мир, — философия не может охватить **всего** бытия, вследствие непознаваемости Божественного существа. Поэтому она получает как бы дуалистический характер, хотя на самом деле это неверно. Правильно выражаясь, должно сказать, что у христиан **философия должна быть дополняема религией**. Одной философии разума недостаточно для познания целого бытия, в котором есть и бытие несозданное, божественное, и созданное, то есть вселенная со своими материальными и духовными элементами. Таким образом, в действительности познание, доступное христианину, несравненно глубже и обширнее, чем «монистическая» философия индуизма, не знающая совсем Божества и искажающая свои понятия о вселенной приписыванием ей автономности.

Тем не менее философия «автономного мира» может хвалиться тем, будто бы она знает его всецело, тогда как христианин, несомненно, не знает многого в существе Божием. Нельзя не заметить по этому поводу, что такое незнание, несомненно, поддержано Божеством в целях, предначертанных для выработки человека. В этих целях должна быть достигнута **жизнь** с Богом, при которой только и возможно постижение Его существа. Такое мистическое постижение возможно и в нынешней жизни, а в будущей, когда люди увидят Бога лицом к лицу, сделается общим уделом «спасенных». Для достижения этого Божественное Откровение дало людям не то, что требовалось бы для исчерпывающей полноты философии бытия, а то, что нужно для **прихождения** к Богу. Такое положение некоторые люди принимают охотно, потому что их поглощает желание идти к Богу, быть с Ним. Другие умы, в которых преобладает желание не пребывать с Богом, а иметь хотя бы обманчивую полноту знания, предпочитают псевдооткровения, якобы удовлетворяющие это их стремление. В христианстве философия необходимо должна быть дополняема религией. В сторонниках автономного мира действует мечта полноты знания, дающего власть над вселенной.

В действительности эта воображаемая полнота знания подсказана чисто человеческой презумпцией, формулированной еще египетским Гермесом Трисмегистом[4], будто бы «все, что вверху (то есть в Божественном мире), есть то же самое, что внизу (то есть в земном мире)». Это есть простое отвержение Бога Создателя, обожествление природы, совершенно произвольное, ничем не доказанное, а потому и не имеющее права на причисление к «познанию».

Мы выше говорили, как многое в природе человека влечет его к Богу, к исканию Его. Но какие же свойства природы, Богом

человеку данной, могут влечь к противоположному: к желанию удалиться от Бога, как бы уверить себя, что Его как Создателя, как Существа Внетварного не существует? Это является потому, что в целях Божественных положено, чтобы человек **свободно** приходил к своему Создателю. Человеку дана поэтому внутренняя **свобода**, дар божественный, драгоценный, но в то же время опасный, ибо свободное изволение может повести человека ко всему: к правде и неправде, к добру и злу.

Оно может произвести стремление не идти к Богу, а удалиться от Него.

Мы, несомненно, наблюдаем настроения, при которых человек желает, чтобы Бога не было, тяготится мыслью о возможном Его существовании. Анализируя такие настроения, мы легко заметим, что причины, приводящие человека к ним, кроются в нежелании стеснения, в самоутверждении свободы, в том, что чувство свободы заглушает остальные чувства человека, особенно любовь. Духовное существо наше может испытывать расстройство гармонии своих свойств, их атрофию и гипертрофию. Гипертрофия же чувства **свободы** может переходить в страстное желание **могущества**. Сильнейшим противодействием этому служит любовь, которая влечет к единению с тем, что прекрасно, что благо, и дает в наибольшей степени ощущение счастья. При нормальном соотношении духовных свойств свобода поэтому влечет человека к исканию Бога, к нахождению в Нем счастья. При гипертрофии же чувства свободы оно заглушает все остальное, доходит до самоутверждения, не желает ничего, кроме своей абсолютности, а потому стремится к **могуществу**, так как лишь могущество обеспечивает свободу. Легко видеть, что это стремление, вытекши из нарушенной внутренней гармонии человека, может иметь последствием лишь такое же нарушение всей мировой гармонии, ибо немыслимо, чтобы все существа оказались каждое могущественнее всех прочих. Это стремление фактически может приводить только к борьбе за власть и к попыткам подавить свободу всех других, монополизировать ее для одного себя.

При этом единение и любовь заменились бы общей взаимной враждой, в которой духовный мир потерял бы наиболее высокие свои свойства, делающие его вместилищем общего. Это, однако, разрушало бы самые цели создания, и потому вся сила Создателя стоит против осуществления стремлений болезненного самоутверждения. Охваченный же этим человек раздражается препятствиями и начинает испытывать тягостное чувство при одной мысли о существовании Бога, начинает желать, чтобы Его не было, и потому охотно останавливается на всяких гипотезах, при помощи которых может льстить себя надеждой, что Бог не имеет большой силы, не может составить большой помехи человеческому всевластию.

Это — то самое психологическое состояние, которое Откровение рисует нам у первого противника Божия, Падшего Ангела.

Конечно, огромное расстояние отдаляет исполинские алкания свободы и могущества у Падшего Духа, некогда представлявшего собой красу создания, и стремления маленького человека, которого алкания иногда не идут дальше того, чтобы ничто ему не мешало удовлетворять свои животные аппетиты в корыте земных благ. Но это различие только количественное, а не качественное, и в Откровении категорически заявляется, что «творяй грех — от диавола есть, яко исперва диавол согрешил». Как бы то ни было, удаление от Бога, забвение Его составляет такой же всемирно-исторический факт, как искание Бога и стремление к Нему. Откровение христианское прямо указывает в этих антибожественных стремлениях чрезвычайно сильное участие первого противника Божия — Падшего Ангела, ставшего духом зла именно на почве борьбы против Бога.

Как в израильских преданиях о диаволе, так и в воспринятых христианами частях этих преданий можно найти своего рода мифологию, повествующую обратно, в материальных формах, о деяниях духа зла. В поэзии образцом художественной обработки этих сказаний является «Потерянный рай» Мильтона. Разумеется, в самом Откровении мы не имеем таких рассказов, ибо оно никогда не изображает неизобразимого. Та борьба, которую падшие духи ведут против Бога, происходит в формах, недоступных земному представлению. Но самый факт борьбы свидетельствуется христианским Откровением самым положительным образом. Особенно подробны указания на то, что диавол неустанно действует среди людей, влияя на них, стараясь отвращать их от Бога и его заповедей, а посредством этого помешать осуществлению в судьбах человечества того, что предназначено Богом*.

Общую картину исторического действия диавола в человечестве дал Сам Спаситель в притче о пшенице и плевелах: «Пшеница, доброе семя — это Сыны Царствия», плевелы — сыны лукавого. Доброе семя посеял Христос, плевелы ж — враг, который есть диавол. Эти плевелы будут произрастать совместно с добрым семенем до самого конца мира.

Профессор А. Беляев[5] полагает, что эта притча начертывает «всемирную историю человеческого рода от начала до конца»**.

Помимо такого непосредственного действия злого духа, самая природа людей, со времен грехопадения, усвоила как бы нечто сатанинское, приобщилась природе злого духа. В грехопадении соединились разные элементы самоутверждения, между прочим, соблазнительная мысль сделаться «как боги». Люди как бы отравили себя духом диавола и внесли в свою природу двойственность. В них оставалось и то, на основании чего они могли обра-

---

* Указывающие на это места Св. Писания чрезвычайно многочисленны. Для примера можно указать: Ин. 18, 44; 15, 30; Лк. 4, 5, 6, 7; 8, 12; 13, 27, 38, 39; Мф. 15, 41; 1 Ин. 3, 8; 2 Пет. 2, 4; Иуд. 1, 6; Еф. 6, 12; Евр. 2, 4; 1 Тим. 3, 6; Откр. 20, 10 и т. д.

** А. Беляев. О безбожии и Антихристе. Введение.

щаться к Богу со словами «Отче наш», появилось также и то, о чем сказал Спаситель: «Вы отца вашего диавола есте и похоти отца вашего творить хощете». С этой двойственностью началась и проходит история человечества, со всеми ее перипетиями, с задачей освободиться от привитой диаволом заразы. Но эта задача очень трудная. По совершении искупления пред людьми явилась возможность тесного единения с Богом («во Христе»), но не исчезло ни одно из обстоятельств, соблазняющих людей искать своей независимости, творить «свою волю», чем человек уже отрезывается от Бога.

Мысль об автономности человека, по христианскому воззрению, есть не более как иллюзия. Откровение категорически отрицает возможность человеческой автономности, утверждая, что по состоянию сил человека у него нет другого выбора, как быть или «рабом Божиим», или «рабом диавола» (см. напр.: Деян. 26, 18; Рим. 6; 17, 18, 22). Возможно, что это обстоятельство вполне сознается и диаволом, который соблазняет человека мечтой автономности в уверенности подчинить его себе, как только отвлечет от Бога. В истории и действительно, хотя в слабых формах, бывали и повторяются явления «диаволизма», «сатанобожия» — поклонения человека диаволу. Но если поклонение сатане бывало доселе явлением довольно редким, то идея автономности человека, идея «царствия человеческого» имеет в истории самое широкое место.

ГЛАВА VI
Историческое развитие основных религиозно-философских идей

Как выше сказано, основных религиозно-философских идей, давших исходные пункты миросозерцанию человечества, всего **две. С одной стороны**, у людей возникает мысль о господстве над миром и всем существующим Высочайшего Сверхтварного Бога, Который Сам создал, вызвал из небытия все существующее в мире, дал законы бытия и предназначил всему известные цели, являясь Творцом и Промыслителем мира и человека. **С другой стороны**, возникает мысль о самосущности природы, никем не сотворенной, всегда бывшей и всегда жившей по свойственным ей законам.

Эти идеи с незапамятных времен жили в человечестве, живут и до сих пор. Будучи противоположны между собою, они взаимно исключают одна другую и борются между собою с переменным успехом. Они попеременно овладевали умами людей настолько широко, что иногда могло казаться, будто бы одна готова совсем заглушить другую, но каждый раз это оказывалось успехом временным. Бывали попытки объединять их, но каждый раз оказывались неудачными. Это и понятно, потому что невозможно органиче-

ски слить столь противоположные идеи, невозможно охватить их какой-либо другой высшей объединяющей идеей, а можно только механически «синтезировать», соединить вместе, причем, не будучи уничтожены в этом синкретизме, они продолжают внутреннюю борьбу и снова расходятся, как расплываются на отдельные слои вода и масло, сколько бы их ни взбалтывали в одном сосуде.

Так **обе** основные идеи, основные представления о **наивысшей силе**, от которой зависит все остальное, в том числе наша этика и наш долг, наши задачи в отношении себя и всех окружающих — эти основные представления вечно остаются в роде человеческом, который ни от одной из них не отказался и продолжает разделяться на два слоя, примыкая или к первой идее, или ко второй. Едва ли подлежит сомнению, что численный перевес всегда принадлежал тому слою, который верил в самобытность природы и не верил в Бога Создателя.

Однако же каждая из этих идей, храня незыблемой свою основу, не оставалась неподвижною и имела известную эволюцию или, выражаясь христианским термином — «раскрытие», а в то же время представляла и многочисленные вариации, переработку, усовершение. Особенно это должно сказать об идее самобытности природы, которая, по существу, исходит из работы разума человеческого и не связана или в меньшей степени связана содержанием сверхчеловеческих откровений.

В общей сложности религиозно-философское содержание человечества можно себе представить [так:] в течение длинного ряда тысячелетий [оно] оставалось проникнуто уверенностью в самобытности природы, вечно существующей и не имеющей никакого Творца, а обладающей только устроителями, которые, впрочем, возникают из нее же самой, из заложенных в ней самой сил. Эта огромная толща обожателей природы прорезывается как бы некоторым клином — слоем поклонников Единого Творца Создателя, Устроителя и Промыслителя вселенной и всех ее сил, материальных и духовных. Влияния первой идеи со всех сторон давят и воздействуют на слой верующих в Единого Бога Создателя и Промыслителя, в свою очередь претерпевая влияния со стороны последних. Из этих пересекающихся влияний нарождаются время от времени школы смешанного характера. Когда они пытаются синкретизировать обе сферы верований, то оказываются недолговечны, но иногда они только дополняют чужими точками зрения свои доктрины и тогда вносят в основную философию новые оттенки. Так, в настоящее время индуистское движение Брамо Сомадж внесло из европейской философии некоторое понятие о личности в индуистскую философию, безусловно отрицающую личность. По преимуществу все такие явления имели место в сфере обожателей самобытной природы.

Идея Бога Создателя и Промыслителя не могла вносить в свою философию никаких заимствований из идей самобытной природы иначе, как отказываясь от самой себя. Хотя и евреи, и христиане,

и магометане нередко подпадали под чуждые влияния пантеизма, но являвшиеся вследствие этого учения становились явно еретическими и выбрасывались из правоверной доктрины.

Так, в христианстве гностицизму скоро было отказано даже в наименовании христианского учения. Хуже у евреев с Каббалой, которая продолжает оставаться элементом якобы еврейского учения, хотя находится в коренном противоречии с действительным моисеизмом и учением пророков. В магометанстве пантеистические секты также не отрезаны безусловно от правоверного учения. Тем не менее все-таки, когда мы говорим о еврейской вере, мы разумеем под этим отнюдь не каббализм, а или моисео-пророческие доктрины, или талмудическое их истолкование, а говоря о магометанстве, разумеем учение Магомета с основным его документом — Кораном.

Вообще идея Бога Создателя и Промыслителя и вытекающая из нее идея Царствия Божия представляет следующие моменты раскрытия и истолкования:

1. Первоначально идет выработка носителя этой идеи, то есть еврейского народа, с чем исторически соединено изолирование племени Авраамова сначала в Палестине, потом в Египте.

2. Затем Моисей получает свое Откровение, и первый образчик общества Божия, или народа Божия, развивается в Палестине времен Судей и Царей Израильских, причем языческие верования постоянно искажают Моисееву веру.

3. Наконец, евреи за свои постоянные измены подвергаются новому изгнанию — в Вавилонию. В этот период Моисеево Откровение дополняется пророческим, и вера в Бога Создателя и Промыслителя уясняется и утверждается; с другой же стороны, являются новые искажения ее: **во-первых**, в появлении идей Царства Израильского народа как якобы представляющего истинное осуществление Царства Божия, а **во-вторых**, погружением еврейской мысли в языческую мистику (каббализм). Эта эпоха исторически соединена с вавилонским пленом, восстановлением Иерусалима, временами иудейских восстаний, а также еврейским прозелитизмом, подготовлявшим почву для распространения христианства. После этой подготовки является Откровение Спасителя и всемирная проповедь христианства. Иудейство, замыкаясь в Талмуде, изолируется от всего мира и поглощается идеей Царства Израиля, вместо осуществления которого снова рассеивается в изгнание по всему миру.

Между этим христианство подвергается искажениям гностицизма, вследствие чего идет эпоха выработки истинного догмата.

Довольно неожиданно через 600 лет является новая интерпретация идеи Бога Создателя и Царствия Божия в Магометовом учении, которое сложилось из смеси еврейства, христианства и древних арабских преданий о Едином Боге. Идея магометанства характеризуется намерением подчинить все народы Царству Божию под угрозой смерти, в лучшем случае — порабощения.

Несколько сот лет истории отведено было политической и культурной борьбе христианства с магометанством.

Дальнейшее истолкование идеи Бога Создателя и Промыслителя выразилось лишь в появлении нескольких христианских исповеданий: Православного, римско-католического, протестантского. Их борьба между собою, а также с магометанством, еврейством и с учениями пантеистической мистики, скрывшейся в разных сектах и тайных обществах, наполняют новую историю, в течение которой является также воздействие христианства на мир индуистский и буддистский.

В дальнейшем течении времени христианство все более переходит в оборонительное положение вследствие выступления в его собственных владениях идей пантеистического мистицизма и материализма, утвержденного также на признании вечности и самобытности природы, с отрицанием идеи Бога Создателя.

В общем идея Бога Создателя и Царства Божия имела, таким образом, очень мало вариаций. Их три: 1) частная идея Царствия Божия в учении Моисея, пророков и — окончательно — в Откровении Спасителя; 2) еврейский талмудический вариант — перенос Царствия Божия в земное владычество Царства Израиля; 3) магометанский вариант — перенесший Царствие Божие в земное царство правоверных. В обоих последних вариантах, впрочем, не исключается и Царствие Божие в будущем Небесном существовании людей.

Идея вечной самосущной природы проявляется в очень разнообразных религиозно-философских концепциях. Среди них особенно поражает **политеизм**, многобожие, в котором с первого взгляда трудно даже признать идею вечной самосущной природы, по существу безличной, тогда как политеизм населяет мир множеством личных божественных существ. Эта форма верований свойственна решительно всем народам в различные эпохи их развития. Многобожие царствует среди грубейших дикарей, доживших до наших времен, но составляло также религию народов, достигших и высокой степени культурности. Его отголоски сохраняются и у народов монотеистических в их фольклоре. Существа, почитаемые в политеизме, имеют вполне личный характер, им приписываются все атрибуты личности, и многие из них имеют даже промыслительный характер. По большей части они являются покровителями лишь отдельных народов или отдельных местностей, но иногда достигают даже общей промыслительной роли, как, например, Зевс-Юпитер, руководя жизнью людей вообще.

В этих существах трудно было бы узнать проявление вечной самосущной природы, если бы мы не знали таких религий, в которых рядом с политеизмом народных масс существовала в жреческом и вообще образованном классе высокоразвитая философия бытия. Такие религии, как древнеегипетская или индуистская, объясняют, что эти сравнительно мелкие божества суть не что иное, как отдельные проявления вечной самосущной природы.

Она раздробляется в отдельных явлениях, спускаясь все ниже и ниже в их частности, и всюду порождает множество «богов».

Почему же эти частные, конкретные проявления самосущной природы приобретают личный характер, которого не имеет природа в совокупности? Это — в довольно грубой аналогии — можно объяснить сравнением с человечеством. Каждый отдельный человек есть личность, а человечество, из которого он рождается и часть которого составляет, не имеет личного характера, не есть вообще особое существо. Общая мысль обожателей самосущной природы состоит в том, что безличная природа, в которой свойства сознания и чувства разлиты лишь как некоторый составной элемент, может приобретать личный характер только **в отдельных фокусах концентрации этого элемента**. Такова общая логика всех людей, не усматривающих в мире Бога Создателя, ибо безличность природы в целом слишком ясна.

Ее законы, взятые в целом, настолько постоянны и неизменны, что в них никак нельзя усмотреть личной воли. Там, где действует очевидная **необходимость**, столь же очевидно не может быть личности, которой основная черта состоит в некоторой свободе действия. В отдельных же явлениях природы, переменчивых, даже подчас капризных, действие которых раскладывается на сотни различных способов, человек, напротив, естественно усматривает какое-то личное существо, сходное с ним самим. Он антропоморфирует эти конкретные отдельные явления природы, в числе которых состоит и сам. Но он не может антропоморфировать всю совокупность целостной природы, не являющей перед ним никаких личных свойств.

Таким образом, политеизм является одним из выражений религии природы, верования в ее самосущность и вечность, и в то, что она, хотя не составляет Личного Бога, но способна порождать личных богов как сконцентрированное проявление своих безличных свойств. Но в различной обработке политеистической идеи существует большое разнообразие. Иногда политеизм придает личный характер отдельным силам и явлениям природы. Иногда он предполагает за спиной их отдельных **духов** — [это] некоторые существа, по психическим свойствам подобные человеку, но живущие в иных, чем он, сферах бытия и вследствие этого отличающиеся от человека, например, способностью быть невидимыми, огромной силой, быстротой передвижения, влиянием на силы природы и т. п. Иногда в этих существах человек усматривает души умерших людей, перешедшие в иные сферы бытия. Эти души предков иногда сливаются в представлениях политеистов с духами природы, причем духам предков приписывается участие в явлениях природы и даже в устроении ее сил. Так, индусским «ману», которые суть предки людей, приписывается огромная роль в сотворении различных частей природы, наравне с деятельностью богов, порожденных самой вечной самосущной природою.

Верование в духов вообще и духов природы в частности приводило к тому, что существование «богов» признавали даже чистые атеисты, как Будда, и также философы, как Гераклит[6], который в действии вселенной, в целом взятой, усматривал лишь правильный механизм с неизменными законами, исключающими всякий волевой элемент. А так как законы природы неизменяемы и имеют свою логику проявления и действия, то у политеистических народов и жило верование в некоторый рок, фатум, мифологически развитый в представлениях о мойрах, ананке, парках[7] и т. д., которых решение обязательно и неизменно даже для богов.

В этом веровании в какую-то высшую над богами силу некоторые исследователи предполагают смутный отголосок первичного верования в Единого Бога Создателя. Конечно, при происхождении людей от единого предка Адама, знавшего о существовании Единого Бога Создателя, вполне логично предполагать существование предания первых людей об этом Боге, забываемом людьми под напором верований в божества природы.

Что касается политеистических богов, то всюду, где нам хорошо известны верования людей, эти боги не имели вечности существования. Рано или поздно они возвращались в лоно природы, их породившей. Конец богов был верованием и древних египтян, и народов классического мира. Существование богов было продолжительно, но не вечно, тогда как самосущная природа, их порождающая, не имела ни начала, ни конца своего бытия.

Но верование в самосущную вечную природу порождает не одни политеистические концепции. Оно даже более логично создает философию пантеизма и атеизма.

Чистый пантеизм, представляя вечную природу обладающей психическими свойствами, считает, что божественные свойства проницают всю природу не в виде каких-либо духов, но во всем ее существе, нигде не концентрируясь в отдельных духовных личностях. Законы природы являются проявлением этих ее божественных свойств, таких же вечных и неизменных, как и она сама. Если при этом можно предположить в пантеистической природе волю, то она во всяком случае неизменна. Если тут есть божество, то оно действует вечно одинаково, неизменно. При таком взгляде нет никакой опоры для верования **в свободу воли**, которая составляет главный признак личности, и пантеистическое божество теряет всякий личный характер. Но это равносильно отсутствию божества, и потому атеизм, отрицание существования Бога, является родным братом пантеизма.

Атеизм, однако, представляет и сам две разновидности: 1) атеизм **спиритуалистический**, отрицающий существование Бога, но не отрицающий существования духовных свойств бытия; 2) атеизм **материалистический**, не признающий существования чего бы то ни было, кроме физического, материального мира, и все так называемые духовные свойства человека предполагающий проявлением физических законов. Это в философском смысле, конеч-

но, наиболее грубая, несостоятельная доктрина, которая прямо закрывает глаза на целую половину явлений бытия. Тем не менее материализм существует у людей и способен даже делаться иногда господствующим мировоззрением. Он соблазняет своей чрезвычайной простотой и категоричностью.

Гораздо сложнее и труднее для человеческой мысли обработка спиритуалистического атеизма, которого главное выражение составляет философия буддизма.

Если мы станем классифицировать развитие идеи вечной самосущной природы в логическом порядке мысли, то должны сказать, что атеизм составляет последнее ее завершение в двух противоположных направлениях. Атеизм материалистический обессмысливает идею самосущной природы, отнимая от нее все духовные свойства. Атеизм спиритуалистический совершает полное самоубийство идеи самосущной природы, ибо приходит к отрицанию реальности этой природы и признает существующими только психические свойства человека, остающегося с ними среди безбрежной пустоты небытия, иллюзорно представляющегося ему бытием, вследствие его собственного самообмана. Но человек властен уничтожить этот самообман, что и делается единственной разумной целью его жизни. С завершением же этой цели человек — эта единственная неотрицаемая пылинка самосущной природы — выходит совершенно из бытия и переходит в неведомую нирвану, где неизвестно, есть ли что, но, во всяком случае, нет того, что люди здесь называют вечной самосущной природою.

Историческая жизнь философско-религиозных идей представляет, однако, в общем не ход логического развития какой-либо из них, а их вечную борьбу и сочетания. В качестве частного процесса происходит и логическое развитие той или иной идеи. Но в общей жизни человечества мы постоянно видим, что вместо успокоения на логическом конце идеи люди делают поворот назад или в сторону, возвращаются к покинутым точкам зрения или комбинируют их с другими. Ряд наций и поколений пытается решить тайну смысла существования своего, которая неразрывно связана с решением вопроса о том, где основная сила бытия, ибо только в приспособлении к ней решается, что должен делать человек, как вырабатывать себя, как жить, куда идти? Этот вопрос люди не могут решать только на основании доверия к работе своих предшественников и постоянно пересматривают решения, сделанные до них, пытаются находить новые пути для этих решений и таким образом создали ряд концепций, представляющих обширную область науки о религиозно-философской жизни человечества. Но при всех этих усилиях люди уже давно пересмотрели все возможные точки зрения, которые начинают уже лишь повторяться, хотя и с несколько новыми комбинациями, несущественность которых легко усматривается философствующим умом.

В историческом развитии религиозно-философских идей мы видим их взаимную борьбу и взаимное влияние. Это происходит на

почве **двух** основных идей: идеи Бога Создателя и Промыслителя, стоящего вне созданной Им правды и направляющего ее к Своим целям, и идеи вечной самосущной природы. Та же борьба и взаимовлияние происходят и во вторичных подразделениях основных идей. В этом великом процессе постепенно выяснилось, что люди в работе и борьбе своей мысли уже не находят новых решений и что перед ними может стоять лишь **осуществление** тех выводов, к которым приводит та и другая из основных идей. А выводы эти состоят, в одном случае, в достижении **Царства Божия**, в другом случае — в осуществлении **вселенского царства человеческого**, причем для людей остается мало осознанным, однако и не скрытым то обстоятельство, что предполагаемое царство человеческое может в действительности оказаться **царством врага Божия — диавола**, действовавшего при борьбе основных религиозно-философских идей довольно скрытно, как бы из-за кулис, так что его действительность раскрывается Божественным Откровением, но очень слабо улавливается разумом человека, идущего через идею самосущной природы к мечте своего мирового царствия.

Нам предстоит теперь более подробно вглядеться в работу и борьбу религиозно-философских идей. Это наилучше бы было сделать в виде рассмотрения общего процесса истории, так как в нем они выясняются в своей связи с целостной жизнью людей. А нельзя не заметить, что существование людей состоит все же не в мысли, а **в жизни**. Как выразился преподобный Макарий Египетский об отношениях людей к Богу, для нас важно не рассуждать о хлебе, а есть его и устраивать себе хлебную питательность. Мысль эта — лишь часть жизни; жизнь шире и глубже мысли, и мысль лучше уясняется жизнью, чем жизнь мыслью. Но, к сожалению, в предстоящей обрисовке религиозно-философских идей исторические разъяснения их потребовали бы очень много места. Ввиду требований краткости изложения приходится ограничиваться (да и то с большими сокращениями) и довольно схематичной обрисовкой, и анализом только чистой области идей.

Что касается заключительного момента мировой эволюции, то его можно представить себе или по чисто личным гипотезам, или по Откровению. Мы изберем последний путь, так как он, во-первых, доканчивает обрисовку рассматриваемых нами идей, во-вторых же, представляет единственно компетентное свидетельство о событиях **будущего**. Этот заключительный момент истории мы изложим по данным, конечно, христианской эсхатологии, так как признаем христианское Откровение единственно истинным. Эсхатология еврейская в настоящее время довольно запутана влиянием Каббалы, а магометанская представляет лишь плохой пересказ христианской. Что касается заключительных моментов земного развития по идеям индуизма и оккультизма, то, во-первых, в них нет одного заключительного момента, а имеются лишь последние фазисы вечно повторяющихся кругов эволюции, после того снова возобновляющихся сначала, во-вторых — последние моменты ин-

дуистских кругов эволюции будут изложены в индуистской философии бытия; в учениях же оккультизма пока еще и не открыты во всеобщее сведение те данные, которые касаются действия высших «божественных», как оккультисты выражаются, сфер бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

Современное транскрибирование понятий, имен, названий, относящихся к мифологии, древним верованиям, религиозным учениям, дано публикатором только в тех случаях, когда они резко отличаются от современного написания. В основном же сохранено написание Л. А. Тихомирова.

1. Астафьев Петр Евгеньевич (1846—1893) — русский философ, психолог и публицист. Преподавал в Демидовском лицее (Ярославль), заведовал университетским отделением лицея им. Цесаревича Николая (Катковского), приват-доцент Императорского Московского университета. Книга «Вера и знание в единстве мироздания (Опыт начал критической монадологии)» (М., 1893) является главной философской работой П.Е. Астафьева.

2. Лавуазье Антуан Лоран (1743—1794) — французский химик, один из основоположников современной химии. Автор знаменитой книги «Начальный учебник химии» (1789). В 1794 г. гильотинирован по приговору революционного трибунала.

3. Светлов Павел Яковлевич (1861—1942) — русский богослов, протоиерей, профессор богословия Императорского Киевского университета и Нежинского института. Главный труд — «Христианское вероучение в апологетическом изложении».

4. Герметизм — религиозно-философское учение эпохи эллинизма и поздней античности, сочетающее в себе элементы греческой философии, халдейской астрологии, персидской магии и египетской алхимии. Сочинения, так называемый «Герметический корпус» II—III вв. по Р. Х. приписываются Гермесу Трисмегисту.

5. Беляев Александр Дмитриевич (1852—1919) — профессор догматического богословия Московской Духовной академии. Главный труд, являющийся его докторской диссертацией, — «О безбожии и антихристе» (1898).

6. Гераклит Эфесский (кон. VI — нач. V в. до Р. Х.) — древнегреческий философ, представитель ионийской школы.

7. Мойры — в древнегреческой мифологии три дочери Зевса и Фемиды — Клото, Лахесис и Антропос.

Парки — в римской мифологии богини судьбы.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ
Языческая эпоха

ГЛАВА VII
Общий характер язычества

Современная наука о религиях не любит выражения «язычество», находя это слово не выражающим никакого определенного понятия. Хотя по историческому происхождению этот термин означал действительно лишь тот факт, что данный народ не относится к племени израильскому, подобно тому как у греков слово «варвар» означало лишь непринадлежность данного народа к эллинскому племени; однако слово «язычник» в **религиозном** отношении имеет очень ясное содержание и долж[но] быть сохранено в классификации религий.

Сущность религии состоит в том или ином отношении человека к Божеству, что в свою очередь зависит от представления о Боге. В этом отношении человечество, как сказано, имеет лишь **две** основные концепции. **Одна** под наименованием «Бог» разумеет **личного** Создателя всего из ничего и Промыслителя над всем созданным. **Другая** концепция считает Бога лишь составным элементом природы. При всем различии частных представлений — о Боге-устроителе (демиурге), о мелких богах, выражающих силы природы, о «божественном» элементе, проникающем природу, — основная точка зрения эта отождествляет «Бога» с «естеством».

Первая концепция исторически принадлежит Израилю, а в окончательном виде христианству. **Вторая** — именно тем народам, которые назывались у евреев «язычниками». Посему в качестве основных классификационных терминов наука о религиях должна сохранить выражения — «религия языческая» и «религия христианская», или «моисее-христианская».

Первая идея признает исходным пунктом бытия несозданного, самобытного Бога — Создателя всего из ничего и, признавая его Промыслителем, рождает идею **Царствия Божия**. **Вторая** признает самобытность того, что первая считает миром «тварным», последствием чего является в той или иной форме идея автономного **царства мира** «тварного».

Язычество есть явление всечеловеческое, всемирное и представляет область огромной и сложной работы ума и чувства. Это была работа не изолированных племен, каждого, так сказать, на свой страх и своими силами, но работа всечелове-

ская, в которой народы земные так же обменивались результатами своих наблюдений и ощущений, как обмениваются в науке и вообще во всех отраслях творчества. Не следует представлять себе древние народы как изолированные общества людей, живущие каждое своей особой жизнью. Конечно, каждый народ имел свою индивидуальность и в известной степени замкнутость. Но между ними было также и широкое общение. Мы не знаем ни в одной стране «аборигенов» в буквальном смысле слова. Переселения народов начались и происходили в течение всей истории. Китайцы пришли в свою страну с запада и завоевали ранее живших «аборигенов» — тоже пришельцев, вероятно, древнего финского корня. Впоследствии на китайский тип действуют новые завоеватели — монголы и манджуры. Туземцы Индии были завоеваны пришлыми арийцами, которые впоследствии подверглись воздействию новых завоевателей — монголов. В древнейших периодах жизни Евфратской долины имела место высокая культура аккадцев (вероятно, финского племени), потом завоеванных семитами, в свою очередь подвергшихся завоеваниям персов и греков. Египет также представлял периодическое смешение народов и влияний — каких-то доисторических африканцев, аккадцев с Евфрата, семитов, персов, греков. Вся Европа и Западная Азия изборождены вдоль и поперек переселениями народов, иногда самыми причудливыми путями. Таинственные пелазги, иберы, лигуры, по-видимому, пришли из стран восточных, а затем были залиты волнами эллинов, кельтов, германцев, которые сами были выходцами из Азии. Древние народы в наиболее отдаленные периоды не долго держались на одном месте и передвигались крайне легко, так как ничем не прикреплялись прочно ни на одном месте. Кельты, например, в друидической религии, представляющей сходство с семито-халдейскими верованиями, выдвинулись с востока, обойдя Черное море и следуя вдоль Балтийского, пока не дошли до крайнего западного предела Европы, но впоследствии мы видим и обратное движение их на восток, на Балканский полуостров, и потом переход через Геллеспонт обратно в Малую Азию, в Галатию. В древних обитателях Канарских островов мы видим переселенцев берберов и замечаем влияние египетской культуры (мумии, иероглифы). Америка заселена отчасти из Азии, отчасти из Европы. В цивилизации ацтеков улавливаются черты египетские, а также семитические.

Помимо завоеваний, всюду происходило и мирное взаимодействие культур. Так, евфратские аккадцы влияли на Египет. Есть известия о семитическом происхождении индусского алфавита. Известно воздействие Индии на Китай. В Греции известно влияние египетских, семитических и фракийских культов. Вообще, с древнейших времен племена всего мира влияли одни на другие, взаимодействовали идеи и верования, перера-

батывали и передавали другим, и человечество развивалось их коллективной работой.

Помимо этого взаимодействия идей, различные народы уже по сходству самой психики всех людей даже и в самостоятельной работе мысли и чувства создавали нечто сходное, даже тождественное.

В общей сложности, характеризуя верования и философские взгляды языческой эпохи, мы можем говорить об основных явлениях этой области мысли как о достоянии **общечеловеческом**, как в смысле ценных приобретений, так и в смысле ошибок и заблуждений. Ряд религиозных и философских концепций, наблюдаемых среди народов языческой эпохи, был и коллективным достоянием человечества, переданным в наследие даже и нашему времени, и мы можем рассуждать о **всечеловеческом смысле** этих концепций положительного и отрицательного достоинства. Мы видим в них переживания, наблюдения, стремления, пожелания и рассуждения **человеческой личности.**

Что же видел и чувствовал, чего хотел и к чему шел человек в язычестве?

Прежде всего должно сказать, что язычество (в том смысле термина, как мы приняли) отнюдь нельзя рассматривать только как нечто первобытное, грубое, невежественное, некультурное. В язычестве, как и в религиозных воззрениях моисее-христианских, могут быть находимы все степени культурности, начиная от самых низших и кончая в высшей степени тонкими. Работа языческого периода в отношении религиозно-философском была велика и напряженна, и достаточно напомнить философские системы Эллады, Индии, буддизм, не упоминая о менее известных трудах Халдеи и Египта, чтобы видеть огромный вклад, внесенный в человеческую мысль языческим периодом. Достаточно вспомнить высоту нравственного напряжения, развитого Зороастром, Буддой, рядом греческих философов, как Сократ, для того чтобы видеть, что и в религиозно-этическом отношении работа языческого периода могла достигать большой высоты. Христианские апологеты древней Церкви стояли на той точке зрения, что Спаситель как Логос, Слово Божие — говорил и язычникам. Святой Иустин Философ[1] делал даже такую резкую формулу, что «те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников. Таковы между эллинами Сократ, Гераклид и им подобные» (*Иустин Философ.* Первая Апология. Пар. 46).

Хотя по существу своему язычество есть состояние удаления от Бога как Создателя и Промыслителя, но справедливость Создателя и Промыслителя никогда не нарушалась, и никогда человек не погибал духовно иначе, как по собственной вине. Учение апостола Павла говорит, что язычники, которые в нравственном отношении правильно пользовались данными

им духовными способностями, не находятся в числе осужденных Богом*.

Впрочем, и сам Спаситель объяснил, что не тот сын исполнил волю Отца, который сказал «иду, Господи» и не пошел, а тот, который хотя сказал «не пойду», но в действительности пошел. Для спасения нужно действительное исполнение воли Божией (закона), а не словесное присоединение к формуле или догмату. Это действительное исполнение воли Божией и могло всегда быть у язычника, чуткого к своей совести и разуму.

Спасение зависит от самого человека, будь он язычник, иудей или христианин. Мы имеем в Библии немало указаний на то, что Бог заботился о язычниках и обращался к ним.

Но если Откровение говорит, что язычники, того достойные, могли спасаться, то нельзя никак сказать, чтобы и в коллективной жизни человечества эпоха язычников и та работа, которая производилась лучшими умами и совестями в их религиозно-философской [деятельности], была бесплодна в общем процессе спасения, намеченном Промыслом после грехопадения. Если главнейшая часть этого процесса была поручена избранному народу израильскому, то и все остальные разного рода видами подготовляли условия, при которых воздействовала в назначенное время искупительная миссия и проповедь Спасителя. В этом отношении эпоха язычества и работа высоких умов, искавших Бога, хотя бы и на ошибочно избранных путях, не были какой-то бесплодной черной полосой, чуждой всякого провиденциального назначения и смысла. Язычники ко времени пришествия Спасителя, наоборот, выработали очень многое для того, чтобы человечество могло воспользоваться явившимся возвещением Царствия Божия и устремиться в него, когда оно «приблизилось» к людям.

За этой необходимой оговоркой мы, однако, все же должны признать, что по существу своему язычество — это наследие и продолжение грехопадения — есть явление, ведущее к гибели, к лишению Царствия Божия. Ибо по существу дела, по верованиям своим язычник не ищет Царствия Божия, а потому и не имеет в нем участия, — наоборот, создает для себя и для окружающих то, что противодействует Царству Божию. Мы видим и теперь, как крупнейшие наследники языческой религиозной философии борются против идеи Царствия Божия и проповедуют концепции, утверждающие всемирное царство человеческое. Отходя от Бога, язычество тем самым входит в область действия и власти вечного противника Божия, который и толкнул людей в грехопадение, и

---

* «Ибо, когда язычники, не имеющие закона (откровенного. — *Л. Т.*), по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон»; «они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую»; «...Не слушатели закона (как евреи. — *Л. Т.*) праведны перед Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2, 13—15).

поддерживает все движения человеческого чувства и ума, отводящие людей от Бога и толкающие их к противубожию. Язычество, таким образом, было и остается преимущественно областью воздействия и владычества духа зла, и в исторической работе язычества это проявлялось на всех сферах существования людей. Нам и должно прежде всего отметить разные стороны того «омрачения», которое овладевало родом человеческим в языческую эпоху.

ГЛАВА VIII
Распыление божества в природе

Начало языческой эпохи отмечается, как выражался профессор А. И. Введенский[2], чрезвычайной деградацией людей, вследствие которой среди них произошла быстрая утрата связи с самой идеей Создателя мира. О состоянии потомков первых падших людей, то есть первобытного человечества, нередко судят по образцам наиболее низко стоящих дикарей, кое-где еще сохранившихся на земле. Это, без сомнения, неправильно. Первобытное человечество, наверное, стояло в умственном отношении выше их. Нужно было прожить много времени в постоянном понижении, чтобы достигнуть такого регрессивного состояния. Но древняя летопись мира, Книга Бытия, свидетельствует о каком-то неудержимом погружении ближайшего потомства Адама и Евы в плотские ощущения и в связи с этим — в столь же неудержимое забвение Бога, о котором они имели еще совсем свежие родовые предания. Тут чувствуется прямое предпочтение плотского духовному, какое-то «сатанинское наваждение». «Земля растлилась перед Лицом Божиим и наполнилась злодеяниями», — говорит священный бытописатель (Быт. 6, 2). Господь истребил потопом неисправимое поколение, оставивши из него лишь потомство Ноя, еще «ходившего пред Господом». Однако и тут Премудрость Божия изрекла: «Помышления сердца человеческого — зло от юности его» (Быт. 8, 21). Выведя из потомства Ноя лучшего человека (Авраама) как корень будущего искупления людей, Промысел поставил человечеству задачу пробиваться из глубины его падения к росткам духовного прогресса.

Но на этом пути перед людьми стояло огромное препятствие — утрата связи с Создателем и, как следствие этого, **забвение** Его. Это характеристическое обстоятельство особенно указывается проф. А. Введенским в его труде о религиозном сознании язычества*.

Люди в то время еще хорошо помнили разные внешние обстоятельства первых веков существования. В преданиях первобытных народов сохранилось много воспоминаний тех же событий, о которых говорит Откровение Книги Бытия. Эти воспоминания по-

* А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества. М., 1902.

казывают нам клинообразные надписи Ассирии и Вавилона, где отмечены повествования не только о всемирном потопе, но даже некоторые намеки на историю грехопадения. Характеристичны халдейские изображения мужчины и женщины около дерева, причем позади женщины подымается змея, как бы нашептывая ей что-то. Темные предания о восстаниях тварных сил против Божества особенно знаменательны в книгах шумеро-аккадского периода, то есть в древнейших документах мира, сохранившихся у туранских предшественников Халдеи и относящихся ко времени за две-три тысячи лет до Вавилона. Среди бесчисленных духов, в которых веровали аккадцы, были также и злые. Наиболее злыми считались семь духов бездны. Это были духи **мятежные.** Они, рассказывает предание Аккада, когда-то восстали против богов, устроителей мира, и уже было захватили в свою власть месяц, но затем были усмирены богом Мирри Дугги (или Мардуком). Эти злые духи должны пребывать в бездне, но по своему самоволию бродят повсюду, делая всякое зло людям, на какое только хватает их сил. Бесполезно обращаться к ним с молениями, так как им приятнее всего именно делать зло, и отвратить их от этого жертвами нельзя. Защищаться от них приходится молитвами к добрым духам, и особенно к Мирри Дугги. Во всем этом, видимо, сказывается воспоминание о восстании сатаны против Бога.

Но уже у шумеро-аккадцев, рядом с памятью частных фактов, Личность Бога была забыта. Это есть общее явление времен эпохи язычества.

Профессор А. И. Введенский делает анализ этого факта на примере индийского язычества[3], и его выводы приложимы в той же мере к Египту. Исходя из реферата г. Мориса Филлипса на Чикагском религиозном конгрессе 1893 года, он пишет:

«Если с самого начала и на всем протяжении своей истории ведийское религиозное сознание твердо и без колебаний знает **свойства** Божества (всемогущество, всеведение и пр.), но совсем не знает безусловного **Субъекта — Носителя** этих свойств, если вся вообще история ведийской религии есть не что иное, как ряд неудачных попыток найти тот верховный Субъект, или то безусловное Начало, Которому по праву и совершенно бесспорно можно было бы усвоить все эти предикаты; если на неотступный вопрос, что такое это неведомое Божество, свойства Которого известны, но Которое само сокрыто (небо ли, гроза ли, огонь ли и т. п.), если на этот неотступный и томительный вопрос ответ был постоянно отрицательный (ни то, ни другое, ни третье, ни вообще что-либо подобное), то не ясно ли, что этот искомый Субъект **забыт,** и притом так, что **воспоминание** о Нем, хотя и смутное, не позволяло религиозному сознанию успокоиться на подстановке на место этого Субъекта какого-либо другого — каков бы он ни был — как не отвечающего идее того Субъекта, мысль о Котором хранится в отголосках смутного воспоминания? Не ясно ли, что религиозное сознание ведийской эпохи есть сознание переходное,

живущее потерянным и теперь искомым религиозным идеалом и потому не остановившееся на чем-либо определенном, на каком-либо неподвижном религиозном представлении и веровании?

Твердость постановки в сознании предикатов Божества, — продолжает автор, — конечно, свидетельствует о том, что оно блуждало **недалеко** от этого идеала. Но идет ли оно **к нему** или **от него, прогрессирует или регрессирует**?» Для получения ответа на этот вопрос А. И. Введенский всматривается в направление историко-религиозного процесса ведийской эпохи.

И вот подробное историческое изучение развития ведизма приводит нашего ученого к выводу, что ход развития был **«деградационный»**, вел не к Богу, а от Бога, хотя и не прямолинейно, а с различными поворотами. Действительно, первые божества, о которых нынешние индусы, и даже их философы, совсем позабыли (Дьяус, напоминающий Деуса, Зевса и т. д., а равно первые божества, так называемые адитии, как бы наросшие на идее Дьяуса), имеют еще **теистическую подкладку**. В понятии о божестве преобладающее значение имеют надмирность и этическая высота. В этих божествах индусу еще вспоминается некоторая «самосущность». Это относится к божествам азурам. Но с течением времени эти концепции бледнеют. «Совершается подмена этико-теистической сущности божества — сущностью натурально-пантеистической». Проблески монотеистического воззрения сменяются политеистическим. Тут уже человек, затеряв Бога, начинает его искать в тварной природе. Личность божества мельчает в мифологических представлениях, и в конце концов обобщающий процесс соединяет политеистических богов в общую пантеистическую концепцию, исключающую нестерпимую для разума развратность политеизма, но зато исключающую и личность Божества. Мы не станем, впрочем, в данную минуту следить за анализом проф. Введенского. Тут важно отметить лишь ту исходную формулу, к которой его привело изучение ведизма: именно **деградационный** характер верований древнейшего человечества. Те точки зрения, которые А. И. Введенский констатирует в Индии и которые явно обнаруживают **забвение** Бога, при смутных воспоминаниях об атрибутах Его, видны ясно в Египте и Халдее, сквозя и в язычестве эллинского мира. Это забвение приводило к тому, что человек **терял различение между тварью и Творцом**. А между тем такое явление не было для человека неизбежным, так что за это заблуждение человек нравственно ответствовал.

В учении апостола Павла устанавливается, что человек именно из наблюдения природы мог бы усмотреть Творца ее, если бы его к этому влекло сердце. «Ибо что можно знать о Боге, явно для них (людей. — *Л. Т.*), потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они (язычники. — *Л. Т.*) безответны» (Рим. 1; 19—20) — то есть не могут сказать, что не познали Бога по невозможности этого. Отдельные

случаи и показывают возможность такого познания, как у Авраама или Иова. Сократ впоследствии пришел к идее о Создателе посредством наблюдения своей внутренней природы. Наконец, в древнейшие времена у всех людей было еще много преданий о Творце. И однако первобытное человечество не использовало ни одного из этих источников. Даже предание все более заглушало[сь], и внимание было переносимо исключительно на **тварь**, на природу, которая и заслонила перед людьми того Творца, которого могла, наоборот, ясно им указать. Люди стали усматривать высшую силу в самой природе, в ее явлениях, а наблюдение своего внутреннего мира послужило лишь к тому, чтобы приписать всей природе духовные свойства.

Политеистические космогонии особенно наглядно сводятся к представлению вечных сил природы, самостоятельно устраивающихся из хаоса, при помощи антропоморфированных сил самой же природы.

По древнейшему шумеро-аккадскому верованию, раньше всего существовала какая-то бездна, Мумму Тиамат, из которой все и зародилось каким-то самопроизвольным процессом. В изображениях Мумму Тиамат мы видим ее всю наполненную какой-то кашей в беспорядке перепутанных безобразных существ или, быть может, зародышей существ. Но когда здесь начали отчленяться особые духи-боги, антропоморфированные силы организованной природы, они вступили в борьбу с хаосом Мумму Тиамат, которая выслала на них свои чудовищные создания, впоследствии игравшие роль злых духов. Боги-устроители победили бездну, и так явился нам мир. Идея и Личность **Создателя** уже совершенно исчезла в этих воззрениях подобно тому, как исчезла она в Египте и в Индии. У всех место Личного Создателя заняла сила природы. Если мы взглянем на другой конец света, на космологию Японии синтоистского (добуддийского) периода, в котором трудно предположить прямые заимствования от нильско-евфратских и даже индийских культур, — мы все-таки находим в образовании мира ту же картину брожения сил самобытной природы.

«Ко цзи ки»*, нечто вроде японской синтоистской библии, начинается так:

«Кто знает формы мира в первоначальный период его творения, когда и формы-то эти еще не определились? В начале творения на небе явился дух Амено-минака-нуси, потом явились Таками-мусуби и Ками-мусуби. Эти три духа и были главными при творении мира».

Потом в великой пустоте появилось существо, по форме похожее на росток травы «аси», только что вышедший из воды. Это был дух Маси-аси-каби. После него явился Амено-токо-даци. Этим пяти духам весь мир обязан своим происхождением.

Другой повествователь говорит: в то время, когда вселенная в неустроенном виде была подобна маслу, плавающему на воде,

* Современное написание — «Кодзики». — *Ред.*

«явилось существо, по форме похожее на росток травы аси, только что вышедший из воды. Это был дух Маси-аси-каби, сотворивший мир...»*

Тут, как видим, нет никакого сотворения, а есть только формирование мира из первобытного хаоса. В дальнейшем рассказе узнаем, что когда этих духов, зародившихся из сил природы, появилось довольно много, то последние из них, предки японского народа — Изанаги и Изанами, спустились в земную область и, ставши на облако или какой-то водяной плавучий мост, стали водить копьем по воде. Из капель, упавших с копья, образовался остров Оно-Горо-Сина, то есть — на японском языке — «остров, образовавшийся сам собой». Когда же Изанаги и Изанами вступили между собою в брак, то от них родились горы, острова и моря и вся Япония. Изанаги и Изанами являются лишь антропоморфированными силами природы, и даже слово «родились» всегда означает «образовались».

В античной космогонии Греции видно то же самое. Земля Гея рождает Урана — небо, от их соединения рождаются титаны, самые имена которых указывают явления природы — Гром, Молния, Сверкающий. В семье уранидов мы находим выражение всех сил природы, созидающих, сохраняющих, разрушающих. Победа Зевса над титанами водворила порядок сил вселенной. Но **Создателя** нет и следа. **Природа** заслонила Личность Творца.

Эти силы и предметы природы, как говорится, одухотворяются языческим умом. Самосознание показывает человеку присутствие в его душе ума, желания, воли, и естественно, что ему представляется, что эти свойства у него являются как общие свойства природы, естества. В нем живет то, что греческая философия формулирует впоследствии как **гилозоизм**, то есть представление о **живой материи**. Материя мыслится одаренною общими свойствами жизни, такими же, как у человека и животных. С появлением размышления язычник колеблется лишь в том, проникает ли эта жизненная сила насквозь весь предмет или живет в нем в виде отдельного «духа». Впоследствии начинает преобладать последнее мнение. Но, во всяком случае, является воззрение так называемое анимистическое. Дерево, камень, ветер, молния заключают в себе сознание, волю. С этим рождается и фетишизм. Необыкновенный, легко запоминаемый предмет, в связи с которым произошло нечто благоприятное или неблагоприятное, начинает рассматриваться как местопребывание опасного или благодетельного духа. Ко множеству духов присоединяются еще и души предков.

Их появление понятно. Уже сны показывают потомку, что его умерший предок не уничтожился. Он является во сне, дает советы и требует услуг, как было при жизни. Значение духов предков возрастало даже в огромной степени, так как дух отца, деда и т. д. возбуждал больше доверия. Он заботился о своей семье и роде

* В. Я. Костылев. Очерк истории Японии. СПб., 1888.

при жизни. Естественно, что он не оставляет их и после смерти. Он требует себе жертвы (пищи), но и сам помогает потомству. Законы Ману представляют весьма трогательные картины взаимопопечения потомков и духов предков. Сверх того, прародитель рода мало-помалу легко начинает казаться порождавшим мир или части его. В индийском культе предки получили именно такое высокое место, и Ману Сваямбху, будто бы участвовавший в создании мира, был не более как отдаленным предком важнейшего клана индийских арийцев. Первые боги были предками и в Египте. В мифологических представлениях предки и первые цари (что было одно и то же) становились высшими божествами в Египте. Дьяус питар (Дьяус-отец. — *Ред.*) Индии был и богом, и отцом. Самое имя Юпитера (Iu-Питер) (от лат. iuvare — помогать. — *Ред.*) римлян показывает его характер предка. Так вселенная наполнилась бесчисленным количеством духов.

«Аккадская магия, — говорит Ленорман[4], — основана на веровании в бесчисленных личных духов, распространенных во всех уголках природы. Это одна из самых грубых концепций сверхестественной и неведомой силы, правящей миром». По мере того как жреческая вдумчивость вносила некоторую классификацию в бесчисленный сонм отдельных сил этих, сводя их к категориям, количество духов, значительно сократившись, все-таки оставалось огромным. «Одна табличка Ниневийской библиотеки считает 7 величественных и верховных божеств, 50 великих богов неба и земли, 300 духов небес и 300 духов земли»*. Это еще не считая злых духов.

У египтян, говорит Масперо**, было множество богов. Каждая область (нома) имела своих. И хотя главные боги в разных областях были сводимы жреческой философией в такие же категории, как различные имена одного и того же божества, однако же Египтом владел целый народ богов. Это были боги с очень узким существованием, представляли собою одну какую-нибудь функцию, один момент существования человека или вселенной. Когда являлась эта функция — являлся и бог, проходила она — исчезал и он до следующего раза. Были боги утреннего и вечернего солнца, разных времен года, тех или иных случаев жизни человека (рождение, смерть и т. д.). В общей сложности боги были повсюду.

В подкладке этого, очевидно, было понятие о личном проявлении общего божественного элемента мира. Так было везде.

«По мнению Узенера[6], — говорит Э. Леманн***, — древнеевропейские религии ведут свое начало от почитания чисто случай-

* Francois Lenormand. La Magie chez les Chaldiens et les origines Accadiennes. Paris, 1874. C. 112. (Ф. Ленорман. Халдейская магия и начала аккадов. — *Ред.*)

** G. Maspero[5]. Histoire ancienne des peuples de l'Orient Classique. T. I. Гл. 2. С. 79—127. (Г. Масперо. Древняя история народов классического Востока. — *Ред.*)

*** Иллюстрированная история религии. Под ред. Шантепи де ла Соссе, статья д-ра Леманна. СПб., 1913. С. 252—394.

ных божеств, богов отдельного случая или момента. Эти божества имели значение только для одного определенного процесса или иногда отдельного факта природы или человеческой жизни. Известно, что эта ступень развития сохранилась в римской религии с ее **индигетаментальными** богами*.

Греки в древнейшие, доступные нашему взору времена стояли совершенно на той же индигетаментальной ступени развития. Следы этого мы находим повсюду. Бесчисленные отдельные боги существуют для процесса роста в природе и для успешного произрастания полевых хлебов и т. д. В Риме это видно по сохранившимся индигетаментальным спискам божеств. «Существа, которым поклонялись римляне, были скорее божественными сущностями, чем личными богами... Число богов, значащихся в жреческих индигетаментах, определить невозможно. Всякое отдельное состояние, всякое действие, всякий класс предметов имели особых духов-защитников... Были боги рождения, боги брака, боги, которые защищали дитя и мать, боги, помогавшие развитию ребенка, одни — в раннем возрасте, другие — в более позднем... Маленького ребенка учили есть и пить Эдука и Потина, Куба охраняла его постель, Оссипаго укрепляла его кости, Карна — его тело, Статан учил стоять, Абеона и Адеона — ходить, Фабулин, Фариг, Локуций — говорить... Все части дома имели своих богов: Фуркул охранял двери дома, Лимент — пороги и т. д. На Бубоне лежало попечение о быках, на Эпоне — о лошадях, на Палесе — об овцах. Пастухи почитали Флору и Сильвана, садовники — Путу и Помону и т. д.».

Здесь мы имеем очень поучительную картину последствий забвения о том, что такое Создатель мира, Бог в единственном и прямом смысле. Ощущение бытия духовных свойств не исчезает у человека, так как он их чувствует в себе. Отсюда умозаключение, что эти свойства существуют и вне нас, в природе. Но природа в своей целости не охватима умственным взором, который не удержал в представлении даже Единой Личности Создателя. Природа является в виде отдельных бесчисленных предметов и явлений. Отсюда у человека получается представление о бесчисленном количестве духов, которые и считаются «богами», так как силы природы оказываются постоянно более могущественными, чем силы человека. Человек чувствует свою зависимость от них, и бесчисленные божки сил природы являются для него существами более высокими, чем он сам. Таким образом, забытая Единая Личность Создателя мира, так сказать, распыляется в природе чуть не на атомы.

Это есть максимальная степень забвения о действительном Боге.

Впоследствии начинается процесс как бы концентрации божественного элемента, утопленного в природе. Начинаются первые зародыши философии религии, появляясь, естественно, в жрече-

* Т. е. богами, которым приносили молитвы по разным случаям и потребностям жизни (indigetes).

ском мире как таком, который постоянно присматривается к бесчисленным божествам сил природы. Присматривание к силам природы, выражающимся во всех этих Эдуках, Статанах, Локуциях, Фуркулах, Сильванах, Помонах и т.д., обнаруживает, что эти отдельные существа распадаются на родственные группы, на классы одной сущности. Тогда начинается классификация богов и соединение нескольких однородных божков в одного. Такой процесс идет вперед по мере того, как силы и явления, в которых усматривается духовная сущность, сводятся в меньшее и меньшее число категорий, пока наконец мысль не достигает убеждения, что все они, по существу, составляют одну природу, одну великую душу, неразделимую от материи природы. Так **анимизм** через различные стадии политеизма переходит наконец в **пантеизм**.

Это, однако, есть процесс позднейший, результат уже известной философии бытия, о чем будет сказано ниже. Прежде всего нужно отдать себе отчет о религиозных последствиях, которые получились вследствие указанного распыления Божества на бесчисленные явления и предметы бесконечной природы.

ГЛАВА IX
Принижение понятия о Боге

Когда представление о Божестве свелось к верованию в огромное количество более или менее крупных и мелких существ, сливающихся с силами природы, это, конечно, принижало идею Божества. Мелкие боги могли быть сильны, нужны или опасны, но во всяком случае, не имели ничего общего с бесконечным величием Бога Создателя. Их силы были ограничены. Сверх того, богов было много, они действовали не совместно, а порознь, они враждовали друг с другом. В страхе перед одним люди могли прибегать к помощи других. Наконец, боги сами нуждались в пище, которую могли получать только от людей. Отсюда являлась возможность прямого влияния на них.

Идея в том, что боги нуждаются в пище, в кормлении, и что это кормление они могут получать иногда частью, иногда даже исключительно от людей, весьма вероятно, возникла в культе предков. На предков легче всего было переносить атрибуты человеческие. Если же эти духи нуждаются в пище, то легко обобщить вывод на всех духов вообще. Каким образом боги могли поедать предлагаемую пищу? Без сомнения потому, что и у предметов питания был свой «дух», который именно и питал богов. Нужно вспомнить, что первобытными людьми было очень рано замечено, что они обладают разными таинственными, непонятными, невесомыми силами, которые потом были систематизированы в понятие о призраках, двойниках и т. п. Какие-то особые нервные или магнетические флюиды, получившие такое важное место в магии (как и в совре-

менном оккультизме), были замечаемы первобытным умом тем легче, чем меньше он имел точных знаний о чисто механических силах природы. Возможность доставления духам необходимой им «пищи», в виде этих тонких испарений или магнетических токов, была совершенно понятна уму непосредственному, обо всем судящему эмпирически.

Боги Египта, говорит Масперо, очень походили на людей. У людей кроме тела была еще душа, тень черная (как тень от солнца) и двойник (подобно отражению человека в воде). То же было и у богов. Боги были существа более тонкие и могущественные, чем люди, но и у них были кости и мускулы, они также ели и пили. Особый таинственный флюид («са») циркулировал по их членам и оживлял их. Для богов в свое время наступало одряхление и старость. Была даже перспектива смерти. «Идея неизбежной смерти богов выражена, между прочим, в одном месте главы VIII "Книги мертвых" (издание Навиля)»*.

Таким образом, питание было необходимо богам, и жертвоприношение, как выражается Масперо, было некоторым «юридическим актом», который, будучи совершен в должной ритуальной форме, давал богу потребное ему и обязывал его к оказанию просимой услуги.

В египетской религии у богов существовало какое-то озеро, из которого они могли и самостоятельно получать необходимый им флюид. У индусов, <...> по некоторым намекам, боги также имели свой специальный запас амврозии, но лишь в высочайших степенях божества. Обычный же сонм богов в отношении питания был в полной зависимости от людей.

Таково же значение жертвы в древней авестийской религии персов. Так, например, светлый Сириус (Тиштрия), одновременно и звезда и дух, постоянно требует от людей жертв, чтобы иметь силу бороться с демоном Апаошей и подготовить людям в будущем золотой век. В борьбе за источник вод земных, озеро Ворукаша, Сириус-Тиштрия был некогда два раза побеждаем демоном, пока Ахура Мазда** сам не принес жертвы ослабевшей звезде, и тогда она с воспрянувшей силой отогнала наконец злого демона***.

Вот в каких резких чертах характеризует значение жертвы Эдвард Леманн:

«По форме своей ведийское жертвоприношение имеет целью приобрести расположение богов, в действительности же является средством распоряжаться ими. Встречаются такие слова: "Молитва властвует над богами" или еще более поразительные: "Жертвоприносящий преследует Индру, как добычу, держит его так же крепко, как птицелов птицу. Бог — это колесо, которое певец

---

* Histoire ancienne des peuples de l'Orient Classique. С. 109. (Древняя история народов классического Востока. — *Ред.*)

** Ахурамазда. — *Ред.*

*** Э. Леманн. Персы. — Иллюстрированная история религий. Т. II. С. 182.

умеет вертеть". Этот взгляд является следствием того постоянного или даже основного представления о жертве, по которому на нее смотрят как на кормление богов, как на необходимое условие их существования. Боги возрастают от жертвы, они поглощают ее силу. Так, Индра постоянно получает свою силу из сомы (жертвенный опьяняющий напиток). «Как бык ревет о дожде, так Индра требует сомы... Магическое действие жертвы приводит к тому, что бог является или служителем жертвователя, или часто становится совершенно излишним»*.

«Жертвоприношение в ведическом и браманическом периоде лишено нравственного значения»**, — говорит г. Кожевников[7].

Оно — дело расчета и выгоды как со стороны богов, так и людей. Вот наивное повествование самих брахман по этому поводу: «Некогда боги и люди жили вместе в мире. В то время люди всего, чего у них недоставало, просили у богов — "у нас нет того-то и того-то, дайте нам этого". Наконец богам стали противны эти просьбы, и боги удалились на небо, открыв себе доступ к нему посредством жертвоприношений, а дабы люди не последовали за ними, они высосали все содержание жертв земных и даже замели следы их совершения. Сверх того, ставши, благодаря влиянию на них жертв, бессмертными, они заключили против людей союз со Смертью, предоставивши во власть ее тела людей, дабы они становились бессмертными лишь после утраты тела. Но святые подвижники "риши" — первые после богов, по присущему им духу ясновидения и откровения, отгадали тайну успеха богов, разоблачили их хитрость и последовали их примеру: "они постигли жертвоприношение, переняли его и стали применять на пользу себе и людям"... Жертвоприношение считалось верною ладьей на небо, и притом силою магическою, влияющею на самих богов и заставляющею их исполнять желание приносящего жертву».

«Бхагавад-Гита»***, этот крупнейший документ созревшего ведантизма, поучает нас, что даже мир был сотворен с помощью жертвоприношения.

«Когда Владыка мира (Праджапати) сотворил существа с **жертвоприношением**, он сказал им: через нее (то есть жертву) — умножайтесь, пусть она будет для вас коровой изобилия. Кормите ее богов, и боги поддержат вашу жизнь. Через эту взаимную помощь вы получите высшее благо, ибо, напитанные жертвою, боги дадут вам желаемую пищу. Тот, кто, не предложивши сначала им, ест полученную от них пищу — тот вор... Знай, что жертвенное делание происходит от Брамы и что Брама происходит от Вечного. Посему этот всепроникающий бог всегда присутствует в

* Э. Леманн. Персы. С. 30.

** В. Кожевников. Индусский аскетизм в добуддийский период. Сергиев Посад, 1914. С. 4, 5, 6.

*** La Bhagavad Gita ou le Chant du Bienheureux. Издание и перевод E. Burnouf. Песнь III. («Бхагавад-Гита, или Песня очень счастливого»; вариант — «Песнь о Господе». — *Ред.*)

жертвоприношении». Каким-то таинственным способом даже сам «Первый Живущий, Первое божество — есть и Первая жертва».

В понятии о жертвоприношении, конечно, проявилось очень невысокое представление о божестве и воспитывалось убеждение в возможности властвовать над богами. Другой источник человеческой власти вырос в **заклинании.**

Заклинание представляет явление, выросшее из доселе не разгаданного психологического состояния, из преклонения человека перед **словом**. Откуда могло возникнуть это преклонение?*

Но как в древнем магизме, так и в новейших слову придается какое-то самостоятельное значение. Слово было не простое выражение мысли, не одно наименование предметов или понятий, но выражало какую-то самостоятельную силу. Оно иногда содержало в себе силу богов, как бы передаваемую ими в словесной формуле, но и само по себе имело какую-то силу, как будто это есть какой-то особый элемент бытия. У египтян слову приписывалось значение, равное материальному факту, если не более. Когда тень умершего (Ка) жила в его набальзамированной мумии, то нуждалась в пище и питии, и если не получала их, то могла погибнуть, могла наделать и много бед живым, пустившись высасывать соки у них самостоятельно. Но замечательно, что слово, **молитва** о хлебе, пиве, жареном мясе и прочих потребных для Ка продуктах вполне заменяла их наличное присутствие, если только совершалась в надлежащих формулах.

Кроме Ка у человека была еще Ба (дух). В то время, когда Ка (душа) жила в мумии, Ба должна была подыматься к богам, где оставалась жить с ними. Но путь этот был труден и сопровождался разными препятствиями, вроде затворенных дверей. И вот «Книга мертвых» имела особую главу волшебных слов, которые Ба должна была знать для преодоления препятствий, и если Ба знала их и умела произносить с надлежащими ударениями и интонациями, то перед ней открывались все затворы. В противном случае она могла погибнуть на пути.

Впоследствии, когда у египтян развилась идея о суде над Ба после смерти человека, у Озириса взвешивалось сердце умершего, и по нем узнавали все грехи его. Но если на талисмане, изображавшем сердце умершего, писали особое заклинание, то сердце не открывало Озирису ничего предосудительного, так что загробный процесс выигрывался удачно.

Слово имело магическую силу, не понятие, им выражаемое, а самое слово — как звук и как начертание. Когда власть халдейцев сменила аккадскую, то завоеватели сохранили всю аккадскую ма-

* Издревле это преклонение перед словом и даже перед буквами, его изображавшими, было высоко характеристично у евреев. В качестве самого робкого предположения можно высказать вопрос: нет ли в этом отголоска создания мира Словом Божиим как особой Личной ипостасью? Отсюда могла явиться, при искажении предания, мысль о могуществе слова вообще.

гию, но заклинательные слова читались непременно на аккадском языке, иначе не имели силы. Это явление мы видим впоследствии в европейской Каббале, которая употребляет магические слова непременно на еврейском языке. Впрочем, даже в самом банальном народном колдовстве заклинания нередко содержат слова, непонятные самим колдунам и в действительности являющиеся словами древней магии.

Это значение **слова** и основанное на нем заклинание мы встречаем в древнейшие времена человечества. Мы не знаем эпох без заклинаний. Об этом ярко свидетельствуют клинообразные книги, изученные с этой точки зрения Ленорманом*.

При аккадских заклинаниях обращались обыкновенно к богу Мирри Дуги (Мардуку), а он обращался к своему отцу, верховному богу Эа. Спрашивается, например, с соответственными жертвоприношениями, как исцелить больного, на которого напустили болезнь злые духи. Мирри Дуги обращался к Эа, и тот отвечал, что нужно почерпнуть в известном месте воды, которой он сообщит свою волшебную силу, и этой водой нужно спрыснуть больного. Магическая сила состояла именно в слове. Было еще какое-то особенно грозное таинственное «имя», которым грозили злым духам, если они не усмирятся, но до произношения этого имени дело никогда не доходило.

Обычно болезни считались напущенными каким-либо колдуном силою злых духов. Для излечения нужно было отбросить порчу на самого колдуна. Заклинатель брал глиняную (или иную) фигурку, которая изображала человека, напустившего зло. Над ней читали заклинание «по велению властелина чар Мирри Дуги», и в результате болезнь должна была перейти обратно на самого колдуна. Такие заклинания писались и на амулетах, бывших предохранительными средствами против порчи. Множество таких амулетов с надписями сохранилось до нашего времени. Крылатые быки у дворцов ассирийских были не что иное, как амулеты. Эти приемы колдовства перешли через ряд тысячелетий до самого нашего времени. Черная магия есть продолжение аккадского колдовства. Оккультизм наших дней имеет свою теорию «воздействия на астральное тело», через которое действие распространяется и на тело физическое. Но какова бы ни была теория, практика колдовства с древнейших времен приводит людей в сношение с «силами нечистыми, злыми». В те еще времена для достижения своих целей — ненависти, мщения, любовного соблазна и т. д. — обращались именно к «злым духам». Роль добрых духов, конечно, благороднее, так как они исцеляют и выручают из несчастья. Однако они делают это не бескорыстно, а под условием вознаграждения, то есть жертвоприношения, питания. Все это крайне извращало отношения человека к божеству. При божестве оставался атрибут известной силы, хотя и весьма условной, но самое главное — **элемент нравственный** разобщался с представлением о божестве, так

* Francois Lenormand. Указ. соч. Гл. IV. С. 134 и след..

что наибольшее богопочитание нередко имело наивысше развращающее влияние на человека. Принижение понятия о божестве вело за собою принижение самого человека.

ГЛАВА X
Нравственное влияние язычества

Язычество представляет явление очень широкое, имеющее разнообразные формы воззрения на божество. Посему нельзя составить краткую **общую** формулу его нравственного воздействия на человека. Смотря по комбинациям верований и влияния их на человека, пришлось бы создать несколько не вполне одинаковых характеристик для разных народов и эпох язычества. Но в общей сложности влияние его на этику человека колеблется только между различными степенями подрыва нравственных устоев человека.

Нравственность людей слагается под двумя главными условиями: **религиозного верования** и **социального быта**. Последний и в языческую эпоху создавал влияния здоровые. Сверх того, в религиозном отношении у различных народов, и особенно в разные эпохи, была не одинакова степень забвения первобытных преданий о Всемогущем и Благом Боге. Неодинаковую степень влияния имел и культ предков, который вообще, среди ложных верований, имел наименее вредных последствий на этику, и имел даже прямо благое влияние на нее. Действительно, в предках вспоминалась все же сила, связанная с людьми общностью жизни, интересов, взаимопомощи, привязанности и даже самоотвержения в пользу своих ближних. В культе предков чтилось нечто благое, нравственное.

Человек первобытных языческих времен не мог вполне расстаться с доисторическим традиционным верованием в Благое Божество, Самосущее, Источник Жизни. Погруженный в мир духов природы, то злых, то имевших кое-какое полезное значение, человек по этому воспоминанию предъявлял божеству требование на атрибуты благости, совершенно не оправдываемые характером сил природы. Мы имеем в древних языческих молитвах образчики иногда высоконравственного религиозного чувства. Смутное воспоминание о действительном Боге создавало противоречие между религиозным **желанием** человека и действительностью его **верования**. Он хотел, чтобы Бог был благ и справедлив, и обращал молитвы в этом направлении к таким богам, которые не давали ему никакого основания рассчитывать на подобные в них качества. Особенно упорно привязывались такие требования к тем богам, в отношении которых (как Юпитер, например) не исчезало воспоминание о их прародительстве людям, о их значении как бывших богов культа предков. В соединении с хорошо сложившимся социальным бытом религиозные влияния культа предков могли рож-

дать очень чистые нравственные взаимоотношения людей. Так, например, «Законы Ману» индусов рисуют нам картину самых привлекательных бытовых черт древнейших арийцев, которые в то время еще не забыли не только обожествленных предков, но и Дьяуса питара, напоминающего Бога Авраама. Нечто сходное видим мы и у римлян. Как общее правило можно поставить, что чем сильнее [на] народные верования влиял культ предков, тем чище была этика народа. Чем сильнее божества превращались в олицетворение сил природы, тем ниже падала нравственность.

Религиозная жизнь человека, из которой истекают те или иные этические воздействия, состоит в **общении** с божеством, и это налагает на человека тот характер, который присущ данному божеству. Вступая в общение с богами анимистически-политеистического периода, человек принужден был воздавать им не иной культ, как тот, какого они требовали. Без этого культа они и не допустили бы его в общение с собой. А требования божеств, олицетворявших генитальные силы природы, и разрушительные до бессмысленности явления вулканизма, бурь, наводнений и т. д., — требования таких божеств были так же развратны и беспощадно жестоки, как сами они. И потому-то, даже тоскуя об ином, **благом** Боге, о котором жило смутное предание и о котором говорило сердце человека, — люди под давлением культа сил природы выращивали мрачное средостение между собою и этим Богом. Боги природы скрывали собою и величие Божие, и Его любовь, и все Его благое существо, рождали и укрепляли мысль о том, что высшие силы мира не имеют ничего общего с нравственными чувствами человека. Это сознание развращало человека. Он не мог иметь от своих богов никакого нравственного руководства, и, напротив, их воздействие толкало его в глубину деморализации. Собственно Бога в мире для него не было. Были только «боги», существа не только слишком бессильные для установления в мире нравственного закона, но и сами чуждые этического элемента. Люди по множеству житейских соображений принуждены были вступать с ними в общение, искать у них защиты или укрываться от их злобы. Но это общение было чуждо нравственного характера и, напротив, вело к безнравственности.

Местный характер божеств исключал идею о единстве и братстве человечества. Отношения между языческими племенами повсюду получали характер вражды даже более зверской, чем у животных. Чужой представлялся врагом, истребление которого было приятно местным божествам.

Перенесение на богов потребностей питания, при отсутствии в божествах этического элемента, иногда превращало жертвоприношение в какое-то культовое злодеяние. Особенно страшны были человеческие жертвоприношения, которые в известный период развития человечества были повсеместны, так как доставляли особенное удовольствие свирепым божествам.

До какой степени мрачны и темны были представления финикиян об обязанностях человека в отношении к божествам, говорит д-р Фридрих Иеремиас*, указывает обычай обстригать себе в честь богов волосы на голове и приносить их в жертву взамен собственной жизни. По воззрению семитов, в волосах сокрыта жизненная сила, так же как в крови — душа. Подобная же мысль — искупать свою виновность, принося в жертву вместо жизни часть своего тела, — лежит в обычае обрезания и в принесении в культе Адониса в жертву своего целомудрия. Однако наиболее действительным средством было все-таки **человеческое жертвоприношение**. Жертвовалось то, что всего дороже, — первенцы дети... Жестокий характер богов не допускал никаких уступок. В очень большой опасности приносился в жертву вместо всех членов общины один ее член, занимавший особенно видное место...

Намеки на человеческие жертвоприношения мы находим у всех народов, но у многих история застает их еще во всем ужасе. Особенно хорошо известны человеческие жертвоприношения сиро-финикийских народов. Жертвы Молоху сжигались живыми в недрах его раскаленного кумира или клались на его раскаленные руки, которые особым механическим приспособлением подымались и опускали жертву в рот чудовищу. Свирепое божество пожирало таким образом больше всего пленников, но в особых случаях национальной опасности для умилостивления Молоха такой участи подвергались и дети благороднейших семейств. Этот гнусный культ захватывал очень часто даже израильский народ. Финикийцы и карфагеняне приносили такие жертвы Молоху и Ваалу даже в близкие исторические времена, и римляне свидетельствуют об этом в эпоху Пунических войн. Даже и подпав власти Рима, карфагеняне практиковали человеческие жертвы потихоньку, укрываясь от надзора римлян. Еще дольше это отвратительное явление сохранилось на острове Сардиния. В то время, когда кучи несчастных детей сжигались таким образом в металлическом идоле, их вопли заглушались диким криком и смехом окружающей толпы, и сами родители обязаны были выражать радость, а не печаль, так как выражения печали оскорбляли бы людоедное божество и вызвали бы его гнев.

Человеческие жертвоприношения были и у народов нашего античного мира. В Греции они особенно долго держались в культе хтоническим богам (подземного мира). То же известно и у других народов Европы. Практика человеческих жертвоприношений особенно долго держалась у кельтов, в друидической религии. Как и в других местах, там перед идолами закалались и сожигались по преимуществу пленники, но иногда и дети местных жителей, даже — в особое умилостивление божеству — знатнейших семейств... Друиды имели особые корзины громадных размеров в форме приблизительно человеческого тела, набивали их живыми

* Иллюстрированная история религий. С. 260.

людьми и угощали свое божество, сожигая перед ним эти начиненные корзины*.

При покорении Мексики испанцы имели случай непосредственно и даже на собственном опыте наблюдать ритуал человеческих жертвоприношений у ацтеков. «Ничего не может быть ужаснее религии ацтеков, — говорит Прескотт[8]. — Перед алтарем Уитцилопочтли умерщвляли сотнями и даже тысячами несчастных, захваченных на войне, пленников. У подножия жертвенника лежала плита, на которую жрецы клали приносимых в жертву. Закалаемого удерживали на плите, в то время как главный жрец рассекал жертве грудь, опускал в рассеченное место руку и, вырвав трепещущее сердце, бросал к ногам божества. Тела пленных, принесенных в жертву, отдавались воинам, которые, приготовив из трупов кушанье, созывали своих друзей на ужасный пир... Точно так же в торжественных случаях закалали и сыновей местных нотаблей, не исключая и самого верховного повелителя»**.

В Африке лишь недавно были уничтожены в Дагомее кровопролитные празднества, для которых особо вырытый пруд наполнялся кровью жертв, захваченных в нарочно для того устраиваемых экспедициях. Во время празднества на этом пруду катались на лодках.

На обожении производительных сил природы также повсеместно развивались развратные культы и храмовая проституция. Ими прославлены имена Астарты и Дианы. На этой почве храмы превращались в дом религиозной проституции, охватывавшей во время праздников весь город. Обычных служительниц богинь — жриц — уже было недостаточно, и им на помощь приходили благороднейшие представительницы городских семейств.

«У вавилонян, — передает Геродот***, — есть следующий отвратительный обычай: каждая туземная женщина обязана раз в жизни иметь сообщение с иноземцем в храме Афродиты. Многие женщины, гордые богатством, отправляются в храм и там останавливаются в закрытых колесницах, в сопровождении многочисленной свиты. Большинство просто сидят в храме с веревочными венками на головах. Женщина возвращается домой не раньше, как отдавшись иноземцу. Эти ходят и выбирают себе кого-нибудь. Бросают монету со словами "Приглашаю тебя во имя Милиты (Афродиты)". Как бы ни была мала монета, женщина отдается пригласившему. Деньги отдаются в храм. Красивые женщины скоро уходят домой, а некрасивые ждут своей очереди иногда по три-четыре года. Подобный обычай существует и в некоторых местах на Кипре».

---

* Г.-Ю. Шустер. Тайные общества, союзы и ордены. СПб., 1905. Т. I. С. 114.

** У. Прескотт. Завоевание Мексики Фердинандом Кортецем. М., 1886. С. 20—21.

*** Геродот. История в девяти книгах. Перевод Мищенко. Книга «Клио». С. 11

Но это происходило не на одном Кипре. В Афинах и в Коринфе был широко развит институт иеродул, живших при храме и отдававшихся посетителям за деньги, которые жертвовались божеству. Лишь самые акты разврата совершались не перед статуями богов, а в особых помещениях*.

Культ фаллоса в долгий период язычества охватывал, можно сказать, весь мир, господствуя даже тогда, когда уже кровавые жертвы прекратились. Все эти поклонения сопровождались исступленной разнузданностью чувств, соответствовавшей разгулу сил природы. Это исступление в сравнительно поздние времена перекинулось в Элладу, оставив навеки термин «оргия».

«Дикие ночные пляски вакхантов, участников оргий Диониса, их исступленные крики, их кровавые жертвы, которые растерзывались живьем, одуряющая музыка, опьянение (вином) — все это возбуждало “энтусиазм”, давало непосредственное ощущение наития, общения с божеством. Эти оргии были не обрядами, а радениями своего рода. Участвовавшие в них, переряженные в звериные шкуры, в масках, изображающих лесных духов, спутников Диониса, предавались всевозможным неистовствам, чтобы привести себя в состояние экстаза, стать вакхами, приобщиться богу, его страсти, его жизни»**.

Известны случаи умерщвления злополучных, вздумавших подглядеть таинства вакханитов: их растерзывали живыми. Неистовствующие менады разрывали даже маленьких детей и пожирали их мясо.

Язычество, отождествлявшее богов с силами природы в форме личных существ, вносило, таким образом, через общение с такими богами страшный фонд развращенности в сердце человека. Он становился подчас хуже зверя. Сам по себе он никогда бы не совершил множества таких гнусностей без угрызений совести, которые, однако, совершенно исчезают, если разврат или злодейство совершаются во имя божества, для служения ему, для того, чтобы быть с ним в общении. Мистический элемент в этих случаях могущественно давит на волю человека в нравственно деградирующем направлении.

А между тем чувства, прививаемые людям в длинном ряде поколений практикой этих культов, долго сохраняются в нисходящих поколениях и атавистически возрождаются через тысячелетия. Психологический вклад зла, вложенный в душу человека этими, как выражалось христианство, «бесовскими культами», почти неистребим. Мистика язычества вообще была гораздо большим злом, чем спекуляции язычествующего разума.

Христиане прямо определяли языческую мистику как общение с бесами, и по своему характеру она часто вполне заслуживала такого названия. Но сама по себе мистика есть явление всечелове-

* Иллюстрированная история религий. С. 301.

** С. Н. Трубецкой[9]. Курс истории древней философии. Ч. V—VI. С. 57.

ческое, игра[ющее] важную роль во всякой религиозной жизни. Для того чтобы несколько разобраться в мистике языческой, нам должно разобраться в этом явлении по существу.

ГЛАВА XI
Мистика

В течение всей языческой эпохи, как и в последующих проявлениях язычества, для религиозного сознания имела огромное значение так называемая **мистика**. Ничто не производит на человека такого сильного впечатления, как таинственное и непонятное. Свободным от их влияния человек чувствует себя тогда, когда, по его мнению, имеет дело с явлениями, объяснимыми при помощи его пяти чувств внешнего восприятия, в помощь которым является анализ, обобщение и выводы разума. Все охватываемое этим способом познания нам кажется понятным, и если в этой области мы чего-нибудь и не знаем, то неведомое не кажется таинственным до тех пор, пока мы сохраняем уверенность, что оно относится к области бытия, познаваемого внешними чувствами, то есть подлежащего законам времени, пространства и физической причинности. Но иногда является пред нами нечто, не укладывающееся в эти законы и обнаруживающее свою принадлежность к области какого-то иного бытия. Тут возникает недоумение перед явлением, не только не объясненным нами, но, видимо, и не могущим быть объясненным нашими обычными способами восприятия и рассуждения. Является **таинственное**, раскрывается область **мистики**.

Разумеется, чем меньше люди знают в отношении природы, тем больше они находят «таинственных» явлений, относимых ими в область какого-то «иного бытия». Но в настоящее время даже и точная наука должна была признать немало несомненных явлений, для которых не находит объяснения в области физических сил. В этом случае ученый ограничивается сознанием в своем незнании. Но вообще человечество, замечая такие явления, относит их к области «иного бытия», и с ощущением этой «потусторонней области» очень тесно связана вера людей в существование Божества. Конечно, к идее Божества нас подводит и разум — как к необходимому постулату наблюдаемых нами физических и психических явлений. Но голос разума был бы, может быть, слаб, если бы наряду с ним и раньше его не говорило в нас **мистическое восприятие.** Вообще, мы верим в каждый факт, о котором говорит нам восприятие, а в рассудочный вывод верим лишь постольку, поскольку он объясняет ощущаемый **факт**. Карл дю Прель[10] совершенно верно говорит, что «с метафизической точки зрения не существует **степеней понятности** вещей: все они одинаково для нас непонятны. Только материалисты, замечает он, в своем умопомрачении утверждают, что если смотреть на вещи с естественнона-

учной точки зрения, то рассеивается весь окутывающий их туман. Для них сила и материя понятны, дух же непонятен, почему они и стараются разрешить его в силу и материю. На самом же деле совершенно наоборот. Если и есть что-нибудь понятное, так это дух, которого сознание только и известно нам непосредственно, тогда как всю остальную природу мы познаем не иначе как посредственно, и притом настолько, насколько она влияет на наше сознание. Значит, вся материя разрешается в состоянии сознания»*.

Это рассуждение совершенно справедливо, [поскольку] оно констатирует факт достоверности для нас мистического восприятия. Но можно совершенно отбросить споры о том, что мы воспринимаем **посредственно** и **непосредственно**. Мы не знаем, ощущаем ли дух посредством чего-нибудь или без посредства. Можно сказать, что **свой дух** мы ощущаем непосредственно, то есть посредством нашего же **самосознания**, как составную часть своего существа. Но проявления духа вне нас, как знать, — ощущаем ли мы их посредственно или непосредственно? Да это и безразлично для констатировки того обстоятельства, что мы считаем существующим реально все, что несомненно для нас ощущаем, воздействие чего воспринимаем, с чем входим в понятное или непонятное, но ощущаемое нами общение. Дело разума — превратить непонятное в понятное, объяснить то, что кажется сначала необъяснимым. Но если даже разум не оказывается способен выполнить эту задачу, достоверность явления не колеблется для нас, если только мы уверены в том, что не иллюзорно, а действительно получаем от него ощущение. Восприятие элемента **мистического**, кажущегося не принадлежащим к области явлений, воспринимаемой нашими органами физического ощущения, считается нашим сознанием за нечто вполне достоверное, а потому само мистическое принимается за столь же несомненный факт, как предметы и явления мира физического.

В этой таинственной области какого-то иного бытия человек, независимо от степени его развития и количества знаний, искони ищет **Божественного** элемента. Это не есть ошибка, ибо свои духовные свойства человек не может помещать в сферу явлений физических. Он сознает, что мир физический мы постигаем только благодаря существованию в нас свойств духовных. Бытие духовное ощущается как основное, первоначальное, а стало быть — высшее. Посему бытие основное предполагается в той области, которая находится вне мира физических явлений и которая нами познается не посредством органов физического восприятия, а каким-то другим способом, внутренним, непонятным, мистическим. Таким образом, в области мистической человек помещает бытие высшее, нежели физическое, а с понятием о Боге соединено представление о **высшем бытии**, основном.

---

* Д-р Карл дю Прель (Дюпрель). Философия мистики, или Двойственность человеческого существа. Перевод Аксенова. Киев, 1911. С. 11—12.

С точки зрения христианского Откровения такое дохождение человека до Бога чрез мистическое восприятие объясняется тем, что человек создан с природою духовной, из Божественного бытия происшедшей и к Божественному бытию стремящейся. Поэтому, какова бы ни была степень ясности и просветленности религиозного чувства, — его источник находится в области мистического восприятия. Религиозное сознание язычества также питалось ощущениями, исходящими из области мистической.

Но область мистики чрезвычайно широка и глубока, до такой степени, что даже определение мистического встречает величайшие затруднения, тем более что многое, сначала представляющееся человеку таинственным и не входящим в область наших физических чувств, в действительности, оказывается, относится к этому миру и с развитием точного знания объясняется на основе явлений физических. Разграничить окончательно мистическое и физическое, дать точное определение мистического чрезвычайно трудно.

В. С. Соловьев определяет мистику как, во-первых, совокупность явлений, **особым** образом связующих человека с **тайным существом** и силами мира, независимо от условий времени, пространства и физической причинности; во-вторых, как особый род познавательной деятельности, а именно — путем непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания, **сущностью** всего или божеством.

Нетрудно видеть, что это определение не дает много ясного, так как производит объяснение икса посредством двух столь же неизвестных игрека и зета: «особый» род познания, а какой — неизвестно, «тайное существо», то есть нечто столь же непонятное, как и «мистика». Мы изошли из неизвестного и пришли к таким же неизвестным и непонятным величинам.

Довольно распространено определение мистики как области непосредственного восприятия бытия **по существу**, в отличие от познания мира **феноменального**, то есть мира явлений, получаемого посредством наших органов чувств. Но и такое определение не дало бы ничего ясного. Прежде всего, ничем нельзя доказать, чтобы при мистическом восприятии мы ощущали именно бытие по существу, а не какую-то другую область феноменальности. Что форм феноменальности может быть и две, и много — это очень нетрудно себе представить. Наша будущая жизнь, по представлениям христианским, жизнь при «новом небе и новой земле», с воскресшим прославленным телом, при таинственном единении со Христом, какое, впрочем, возможно и в настоящем «феноменальном» мире, будет представлять, без сомнения, совершенно новую форму существования, но не видно, почему это существование перестанет быть феноменальным. Это будет, конечно, лишь иная феноменальная жизнь. А что такое «бытие по существу» — это даже совершенно непонятно. Конечно, единственный смысл, какой можно вложить в это понятие, состоит в том, что «бытие по

существу» есть то бытие, которое остается постоянным в вечно изменяющихся формах феноменальности. Но тогда нет никакого существенного различия между «бытием по существу» и бытием феноменальным. Бытие феноменальное есть проявляющееся «бытие по существу», а «бытие по существу» есть бытие феноменальное, переставшее проявляться. Отсюда может воспоследовать даже такой вывод, что бытие феноменальное есть «бытие по существу», проявляющееся в действии, то есть действительно живущее, а так как бытие и жизнь — это одно и то же, то можно даже сделать вывод, что феноменальное бытие есть норма «бытия по существу», его жизнь. Тогда окажется, что феноменальность есть бытие активное, пребывание же «по существу» — состояние пассивное. Но нет ни малейших оснований придавать пассивному бытию какие-либо преимущества перед активным и искать объяснения столь напряженной жизни, как мистическая, в связи с пассивным бытием.

Таким образом, термины «бытие по существу» и «бытие феноменальное» ничего не могут объяснить в мистике.

По-видимому, для определения мистического нам должно скорее всего принять гипотезу **различных категорий бытия**, из которых каждая имеет свои законы и условия проявления. Оставляя в стороне вопрос о «бытии по существу» и предполагая все эти категории или сферы бытия феноменальными, мы должны предположить, что эта феноменальность совершается в особых условиях и формах, не объяснимых законами явлений другой категории или, по крайней мере, категории **низшей**. Ибо, судя по явлениям нашего человеческого существования, мы должны предположить, что есть **низшие** и **высшие** категории бытия. Они представляются как бы сферами, охватывающими одна другую и не безусловно отрезанными, но проникающими одна другую потому ли, что низшая способна несколько проникать в высшую, или потому, что высшая может проникать в низшую, охватывая ее, но ею не охватываясь.

Таким образом, оказывается возможным некоторое общение наше с другими категориями бытия, некоторое восприятие их, чувствуемое и сознаваемое, но не дорастающее до представления, по необъяснимости законами нашей категории бытия. Это непонятное восприятие и составляет **мистическое** для нас. Оно нередко дополняется, как бы переводится на язык наш, символическими представлениями или даже феноменальными проявлениями через законы нашей категории бытия.

То, что воспринимается и сознается, конечно, становится источником **познания**. Мистическое восприятие, при всем своем таинственном характере, во всяком случае есть источник **познания**, которое не остается без последствий и для нашего рассудочного познания, получаемого восприятием наших внешних чувств и истолковываемого разумом на основании той точной критики, анализа, обобщения, которыми создается наше научное знание. В свою

очередь и научное знание не чуждо значения для мистического восприятия, к которому способно привнести некоторую критику. Общая область человеческого познания не может быть рассматриваема вне обоих способов восприятия. Наш модус бытия, здешняя категория его не может быть считаема иллюзорной. Она столь же реальна, как все Божие создание. Различные доступные нам способы познавания одинаково законны и должны составлять дополнение один к другому.

Откровение, выраженное в Священном Писании, со многих сторон требует научного познания, которое может являться важным коррективом к «лжемистике» — обнаруживать в ней так называемое «состояние прелести». Естественнонаучное познание также может дать полезную критику в области воображаемой мистики, считающей мистическим простое неизвестное.

Наконец, несомненно, что кажущаяся мистичность может составлять просто бессознательное отражение привычных философских понятий. Таковы созерцания индусов и других язычников, хотя в их созерцаниях может быть и мистическое действие злого духа, эксплуатирующего беззащитное состояние созерцателя, погруженного в бессознательность, как подробнее скажем ниже, при рассмотрении сомнамбулизма.

Крайне любопытны в этом отношении откровения новейшего индусского «святого» Рамакришны, передаваемые его учениками с благоговением, обеспечивающим истинность их рассказов. Погруженный в бессознательное состояние «самадхи», которое Левенфельд[11] определяет как род летаргии, Рамакришна **созерцал**, **видел** пантеистическую картину мира, неразрывного с божеством и составляющего эманацию божества.

«Я **видел** все эти вещи, о которых говорю, — отвечает он на все возражения. — Моя божественная мать (богиня Кали) показала мне, что в бесконечном Океане Абсолютного волны подымаются и опять погружаются в него. В этом бесконечном духовном пространстве миллионы планет и миров возникают и распадаются. Я не знаю, что написано в ваших книгах. Я **видел** это»*.

Видел же он то, что формулируется в привычной ему философии бытия, отождествляющей божество с естеством. Совершенно то же созерцание, что было у Рамакришны, мы читаем в прекрасно ему известной Бхагавад-Гите, когда Кришна показывает Арджуне свою истинную сущность**.

Созерцание Рамачараки или Арджуны показывает то, что им говорит индусская философия бытия. Но мы имеем созерцание, например, Гермеса Трисмегиста***, и эти созерцания показывают уже не то, что «видел» Рамакришна, а то, чему учит египетская философия. Если же мистические созерцания показывают неоди-

---

* Провозвестие Рамакришны. С. 69.

** «Бхагавад-Гита», песнь XI (по франц. переводу Бюрнуфа).

*** Louis Menard. Hermes Trismegiste. Traduction complete. Paris, 1910. (Луи Менар. Гермес Трисмегист. Полное толкование. — *Ред.*)

наковые картины — это показывает необходимость критического отношения к ним. Сказать «я видел» вовсе не значит, чтобы именно таков был объективный факт.

Это осторожное отношение к мистике, осторожное погружение в область созерцания именно и рекомендуется христианской аскетикой. Как и в области научного познания, тут требуется своя дисциплина, свое знание условий опыта, гарантирующих его доброкачественность.

Христианская мистика неохотно употребляет термин «мистическое» и гораздо чаще говорит о «ложном мистицизме», таинственное же общение в области мистического допускает только в смысле «духовной жизни». Как бы ни была широка мистика, понимаемая во всем объеме тайн бытия различных категорий, но собственно в религиозном отношении положительное значение имеет только «духовная жизнь». **Религиозную** мистику всякого рода мы должны рассматривать, анализировать и критиковать с критерием «духовной жизни», имеющей и основную, и конечную задачу в богопознании и богообщении.

С этой точки зрения языческая мистика, даже по априорному суждению, должна представлять все те особенности, которые свойственны неразличению Творца и твари, Бога Создателя от созданных Им форм бытия. Так это и есть в действительности. В христианской мистике наш дух направляется к Богу Личному, к Источнику тех высших свойств, которыми одарен Им наш дух и среди которых первенствующее место занимает элемент этический.

Между тем сознание язычествующее, не различающее Создателя от Его твари, погружается в область таинственного слепо, не зная, куда идет и чего ищет. К язычникам приложимо то, что епископ Феофан говорит о лжемистиках: «Они искали дела доброго, но не надлежащим путем и надеялись собственными усилиями завладеть тем, что должно ожидать только от милости Божией, как Его дар»*.

При том состоянии религиозного сознания, которое характеризует язычество, человек погружался в область мистического, совершенно не различая элементов таинственного. Отсюда, прежде всего, область мистического, смешиваемого с божественным, расширялась до самой преувеличенной степени. Недостаток точных знаний приводил к тому, что человек языческой эпохи был со всех сторон окружен неведомым, непонятным, производившим впечатление таинственного. По самому существу язычества, переносившего самосознание человека на всю природу, она казалась одушевленной, так что человек на каждом шагу предполагал себя в общении с духовным миром, хотя в действительности находился в обмене сил то просто с явлениями физической природы, то с силами психофизическими. Должно сказать, что недостача точных физических знаний и недисциплинированность мышления имела,

* Письма о духовной жизни. 4-е изд. М., 1903. С. 274

в первую эпоху язычества, своего рода выгодную сторону для знакомства с явлениями психофизики, которые до самого недавнего времени нашей точной науке оставались неведомыми, потому что она их предвзято отказывалась наблюдать и исследовать как невероятные и посему невозможные. Наоборот, для язычества эти явления представлялись столь же несомненными, как явления физики или химии. Ум язычника не понимал ни того, ни другого, ни третьего, но не отвергал ничего, коль скоро чувствовал. В силу этого язычество накопило множество эмпирических сведений о явлениях психофизики. Но слабую сторону этих познаний составляло неразличение действия сил физических, психических и духовных и безразличное зачисление всего таинственного в мир якобы божественный. В силу этого развилось множество суеверий, а в религиозном отношении явилась та роковая ошибка, что, погружаясь в область таинственного, язычник считал себя в общении с божеством.

Неразличение между силами природы и силами духовными вводило в языческую мистику множество таких дисциплин, которые сами по себе не имеют ничего общего с духовной жизнью. Известны рассказы о поразительных явлениях, которых достигают индийские факиры, йоги и т. п. В этом, конечно, много преувеличений и легенд, но основной фонд не представляет ничего невероятного. Теперь уже и наука точная изучает много явлений, считавшихся таинственными*.

Не говоря уже о гипнотизме, внушении и т. д., теперь почти бесспорно доказано, что человеческое тело имеет излучения некоторого тока, сходного или тождественного с электричеством и магнетизмом и находящегося в связи с напряжением воли, настроением человека, его ощущениями. Излучения тела разной формы и цвета при разных, нормальных или патологических, состояниях уже фотографируются. Признают, что они могут быть и видимы достаточно чувствительным глазом. Говорят даже, что эти излучения способны переходить в состояние физической силы, толкать предметы, приводить их в движение вращательное и т. д.

Д-р Дюрвиль[13] и другие признают по своим наблюдениям как естественное явление — выделение человеком некоторого своего «призрака». Вообще, наши ученые теперь замечают много «таинственных фактов», которые служили основанием для языческих религий в качестве проявлений «божественного», а теперь зачисляются в область психофизики.

Почивший епископ Феофан Вышенский еще до последних научных опытов считал, в качестве личного мнения, вероятным, что есть какая-то тонкая стихия, нечто вроде эфира, которая все проникает и, будучи последней гранью вещественного бытия, служит

* В нашей литературе довольно подробное изложение этих научных исследований дает г. В. Быков[12] в сочинении «Спиритизм пред судом науки, общества и религии». М., 1914. С. 148—217.

посредствующей почвой для общения между людьми, живущими на земле, и умершими, и вообще духами*.

Таким образом, он допускал возможность означенных психофизических явлений и не находил, чтобы их признание входило в столкновение с религиозной жизнью. Но эти явления и не объясняют ничего в истинах веры, так как относятся не к области Божественного бытия, а к силам природы и человеческого организма. В язычествующей же мистике, как древней, так и новейшей, все подмечаемые явления психофизического характера зачисляются ошибочно в область жизни божественной. В действительности явления сложной психофизики человека ничего не показывают, кроме ее сложности. Они не касаются жизни религиозной. Они могли бы быть такими же, если бы не существовало ни духа, ни божества. Погружаясь в их область, язычники не только не могли найти бога, но заходили в еще худшие блуждания, так как еще сильнее утверждались в неразличении Бога от твари, в почитании твари за самого Творца. Этого мало. Считая погружением в божественный мир те состояния бессознательности, какими сопровождаются явления гипноза, сна, необычайные и непонятные явления психофизики, язычники начали считать состояние бессознательности равносильным общению с духовным миром. Известно, что даже сумасшествие у них считалось, да и поныне считается, состоянием одержимости некоторым божеством. Вследствие такого преклонения перед бессознательностью в язычестве широко практиковались всякие одуряющие средства, опьяняющие и наркотизирующие, а равным образом всякое распущение своих нервов и возбуждение их до бури, до неспособности дисциплинирования. Это значение бессознательных состояний для языческой мистики легко понять, если вспомним, что и в настоящее время такие ученые, как К. дю Прель, отвергшие руководство христианской религии, кладут явления сна, сомнамбулизма и гипнотизма в основу научной, как им кажется, мистики и ищут в них высшего познания**.

Тем легче эта мысль являлась у язычников. А между тем когда состояние бессознательности, поставленное безусловно выше сознательного, выше его критики, диктует нам истины высшего познания и когда в этом случае наше сознание не вооружено никакими способами проверки показаний бессознательного, то мы способны погружаться во всевозможные ошибки. Основа нашей личности — **свобода** и **сознание**, говорит епископ Феофан. Ли-

* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письмо 13-е. С. 51 и сл.

** Карл дю Прель (Философия мистики. Киев, 1911) видит источник мистики в двойственности человека, соединяющего в себе две «души», из которых одна, которой принадлежит наше сознание, — в сущности, низшая, умирающая и ничего не знает; другая же, для нас бессознательная, есть высшее бессмертное существо, которое имеет высшее познание. Проявление этой бессознательной души и есть явление мистическое.

шаясь сознания и свободы, мы уже не можем ничем руководить в своем достижении истины вообще, а в частности и в достижении богообщений. Мистика, вместо способа высшего познания, в таких условиях превращается в способ омрачения нашего сознания. Но есть и еще более опасный элемент, которому в таких условиях предоставляется бесконтрольная возможность влияния на нас, — это злой дух, дух лжи и обмана, для обережения против которого наша личность должна не усыплять свое сознание, а «трезвиться и бодрствовать».

Среди людей, отрицающих духовное бытие вообще, демонология, разумеется, считается лишь систематизацией известной категории суеверий. Но, признавая мир духовный, мы не можем не признавать, по крайней мере, возможности бытия злых духов. Религия же христианская учит нас об огромном их значении и чрезвычайной их опасности для человека. Тот, кто верует в Евангелие, не может не вводить в свое представление о действующих силах мира огромной активности демонов, иногда обладающих очень большой умственной силой и окружающих людей своим постоянным влиянием*.

Существа таких способностей и качеств могли широко пользоваться «состоянием невменяемости», которое охватывает неосторожного «мистика», погружающегося в область таинственных явлений и при этом допускающего себя до сомнамбулической бессознательности**.

В таком состоянии даже и человек-магнетизер может внушать сомнамбулу самые грязные, жестокие побуждения до такой степени, что этот факт внушения принимается во внимание даже в судебных процессах. Тем легче внушать **ложные представления**, отводящие человека от действительного понятия о Боге. Не имея критической проверки своих мистических состояний, язычники принимали эти внушения на веру. Многие языческие культы, без сомнения, не только в переносном смысле должно назвать «сатанинскими», как говорили первые христианские проповедники Евангелия. Известный демонолог игумен Марк, о котором сказано в примечании, приводит мнение Иоанна Кассиана Римлянина[14], что «для того, чтобы овладеть душой человека, должно прежде всего овладеть его умом». С этой точки зрения злые духовные вну-

* У нас имеется сводка учения Писания и Отцов, а также примеров из житий святых, в книге некогда знаменитого игумена Марка «Злые духи и их влияние на людей» (Одесса, 1891). Сам отец Марк был игуменом Симонова монастыря в Москве в 80—90-х годах прошлого века и имел целую лечебницу «бесноватых». Говорят, многие врачи посылали к нему на излечение психически больных известных категорий ввиду необычайно благотворного на них действия о. Марка.

** Ниже, в главе 61, будет объяснено существенное различие между этими «погружениями в таинственное» и тем состоянием «созерцания» и «умного делания», которые существуют у христианских аскетов.

шения должны были играть свою роль в тех воззрениях, которые в языческой философии бытия мешали и мешают людям получать доступ к Богу. И конечно, эти псевдосозерцатели никогда не были дальше от Бога, как при воображаемом полном слиянии с Ним.

Языческая мистика, таким образом, лишь в каких-нибудь совершенно **исключительных случаях** могла подводить к действительному общению с Божеством. Чаще можно предположить, что языческая мистика, при большом напряжении этического чувства, способна подводить человека к Богу отрицательным путем, то есть путем убеждения, что в испытываемых им состояниях нет Бога, и в этом случае человек мог обращаться к исканию Откровения истинного и прислушиваться к его голосу. В общем же языческая мистика в религиозном смысле была и остается орудием самообмана, или, как выражаются христианские аскеты, — орудием «прелести».

ГЛАВА XII
Языческая философия бытия

На почве принятия твари вместо Творца зарождается известная философия бытия, которая отзывается отголосками на духовной жизни вплоть до нашего времени, проходя через работу мысли Египта, Халдеи, Индии, еврейской Каббалы, гностицизма, мистических христианских ересей, наконец, оккультизма и теософии.

Как возникла эта философия? По воззрению науки на языческую философию, определяющую, что такое первичный принцип жизни, — эта обобщающая мысль возникла у более вдумчивых людей, особенно у жрецов, на почве анимизма и мифологических представлений. Индийский эзотеризм объясняет дело иначе и утверждает, что в общих философиях бытия мы имеем **откровения** «высших душ» прошлого, более или менее непосредственно проникших в тайны бытия. Эти откровения искажались узостью взглядов народных масс, которые разлагали общие принципы на множество частных проявлений в виде отдельных божеств. В отношении понимания смысла язычества оба эти объяснения приводят к одному. Разница в том, что одно объяснение идет от общего к частному, другое — от частного к общему.

Как бы она ни возникала, языческая философия бытия не возвышается до понятия Личного Бога, Создателя всего на месте небытия. Языческая мысль колеблется между двумя представлениями. По одному, извечно существовала хаотическая природа, в которой путем произвольного зарождения явилось некоторое сознательное существо, произведшее затем устроение нами обитаемого мира. По другому воззрению, Бог произвел мир из самого себя посредством эманации. Мир истек из него, так что вся природа есть не что иное, как сам Бог. Оба воззрения, по существу, не

разнятся. В обоих случаях Бог отождествляется с природой. Это философия, как видим, строго **монистическая**, как ныне даже хвалятся пропага[ндисты] индуизма (напр., Рамачарака). Во всяком случае по обобщающей языческой мысли основная формула бытия представляется в одном из двух видов: или Бог есть природа, или природа есть Бог. Собственно же **Создателя** мира — нет.

Оставим в стороне вопрос о том, какая из языческих философий древнее, от кого и к кому она могла передаваться. Но та общая точка зрения, которая рождалась у них всех по вопросу о бытии мира, ясно обнаруживает не какое-либо откровение свыше, а логическую работу мысли человека, пытающегося себе объяснить неизвестное из известного, проблему бытия мира на основании того, что он наблюдает в самом себе и вокруг себя.

Франсуа Ленорман, глубоко изучивший древность шумеро-аккадскую, вавилонскую, ассирийскую и египетскую, подводит такой общий итог философии этих стран: «Концепция божественного существа единого и всеобщего, смешиваемого с материальным миром, эманирующим из него, но не сотворенным им, встречается в основе повсюду. Это — бог-природа, каждый год опустошающая свое дело, чтобы его возобновить в следующий сезон. [В] этих попеременн[ых] операци[ях] разрушения и возобновления, в силу пантеистической концепции существа этого бога, он представлялся производящим не в мире, отличном от него, а в своей собственной субстанции, воздействием на самого себя. Каждому моменту этих операций соответствует особое божественное имя и отдельная ипостась. Отсюда развитие первобытной мифологии, которая имеет совершенно местный характер (применительно к местным явлениям природы)... Является как будто множество отдельных богов, которые при внимательном их изучении имеют тенденцию сливаться между собой и быть приведенными к первичному единству природы. Отсутствие идеи **создания** и наблюдение всюду факта **порождения** неизбежно вводит в языческую философию **половой принцип**.

Причина и прототип видимого мира — бог-природа, — говорит Ленорман, — имеет по необходимости двойное существо. Он обладает двумя принципами всякого земного рождения — это принцип активный и пассивный, мужской и женский. Таким образом, в Халдее и Вавилоне, как в Сирии и Финикии, божественные личности не мыслятся отдельно, но **парами**, и каждая пара составляет полное единство, отблеск первичного единства»*.

Возникновение мира объясняется не иначе как влиянием того же полового принципа.

«В начале всего, — говорит халдейское (аккадское) учение, — не было ни неба, ни земли и никого из богов, а были только воды океана, соединенные с общей матерью Тиамат (пучина, бездна). Первобытное море — в виде первобытного хаоса. Затем является первая пара богов, от которой произошли все прочие, — Лахму и

* F. Lenormand. Указ. соч. С. 117–118.

Лахаму. После них, спустя долгое время, является вторая пара: Ансар и Кисар, небесное (мужское) и земное (женское) начала. От них происходят прочие боги, сначала трое верховных, потом великий сын Эа — Мардук (Мирри Дуги) и другие решители судеб. Приготовления к устройству правильного космоса, в качестве жилища для богов, и возрастающее могущество богов приводят к великой борьбе Тиамат и ее дружины с богами»*.

В этой битве побеждает Мардук, который убил Тиамат и, разрубив ее труп, из одной половины сделал небо, а из другой землю. Затем из первоначальных божеств путем последовательных рождений явилось все множество других.

Здесь нет Бога как Творца мира. Начало всего — хаотическая природа, в которой какой-то эволюцией ее свойств зарождаются «боги» — создания сознательные, организованные, которые приводят в порядок мировой хаос и из него устраивают правильный мир.

Семитические ассирийцы, сменившие туранцев Аккада, восприняли всю магическую, колдовскую «мудрость» древних обитателей, но в религиозных воззрениях имели свои особые концепции. У них было понятие о каком-то высшем боге, Илу (по имени которого назвать и Вавилон — Баб-Илу). «Высший Бог, первый и единственный принцип, из которого происходят другие боги, был бог Илу, — говорит Ф. Ленорман, — каковое имя обозначает "бог" по преимуществу»**.

При дальнейшем развитии философии Илу назывался «Единый» и «Благой». Но откуда же явился этот «Единый» и «Благой» бог? В документах даже нового ассирийского периода, с уже развитой философской мыслью, говорится все-таки, что «в начале из Бездны (Ансу) и первобытного моря (Тамти) было рождено Существующее Бытие — Ов Кинув» (с. 104). Исходным пунктом является все-таки некоторый Хаос. Затем, уже ниже Илу как общего таинственного источника, шла триада богов внешних и видимых: Ану (Эон греков), первичный хаос, несозданная материя, исшедшая из основного принципа, эманировавшая из Илу, затем из Ану эманировал Нуах, «разумение», который одушевляет материю и делает ее плодотворящею, затем Бэл — демиург, распорядитель организованной вселенной, эманировавший из Нуаха. Эти боги, впрочем, считаются равноправными (с. 105).

Каждому из них соответствует женское божество (с. 108), и порождения их идут триадами, постепенно наполняя мир божествами.

«Религия Вавилона в существенных принципах и в духе своих концепций была той же природы, как религия Египта... Углубляясь в нее сквозь внешнюю кору грубого политеизма, одевавшую ее в суеверия народных масс, и проникая в концепции более вы-

---

* Иллюстрированная история религий. С. 222.

** Francois Lenormand. Les sciences occultes en Asie. La Maqie chez les Chaldeen et les originis Accadiennes. Paris, 1874. С. 104–108. («Оккультные учения Азии. Халдейская магия и начала аккадов». — *Ред.*)

сокого порядка, дававшие ей исходную точку, мы там находим основную идею божественного единства, но изуродованную чудовищными мечтаниями пантеизма, который смешивает создание с Создателем и превращает Божественное Существо в бога-вселенную, которого манифестациями оказываются явления природы. Под этим высшим и единым божеством, которое есть великое **Все** и в котором смешиваются и поглощаются все вещи, идет в порядке эманации, соответствующем степени их важности, целая плеяда второстепенных богов, которые суть атрибуты и олицетворенные манифестации верховного божества. В этих второстепенных божественных существах и во взаимоотношении их природы по преимуществу проявляются различия главных языческих религий, которых основной принцип постоянно один и тот же. Воображение египтян... было особенно поражено последовательными перипетиями ежедневного и годового движения солнца... Халдеовавилоняне, наоборот, предались специально астрономии и в совокупности системы звезд и особенно планет читали откровение божественного существа. Подобно сиро-финикийским народам, с религией которых их религия имела самое тесное родство, они рассматривали звезды как действительные внешние проявления этого божественного существа и создали в своей религиозной системе видимое проявление ипостасей, эманировавших из Абсолютного Бытия (или Абсолютного Существа), которые они отождествляли с миром, его созданием» (с. 101—105). Основные черты мировоззрения таковы же и у египтян.

Вот как характеризует их вкратце Г. О. Ланге:

«Первичным принципом, из которого возникла вся жизнь, египтяне почитали воду. Эта первичная вода, называвшаяся Нун, содержит все мужские и женские зародыши жизни. По мнению одних, Ра возник из этой воды. По другому воззрению, он вышел из яйца в образе птицы или юноши». По гелиополитанской (гелиопольской. — *Ред.*) системе — «мир был сотворен и приведен в порядок девятью богами, составлявшими великий гелиополитанский божеский цикл. Местный бог Тум является первичной причиной. Вначале существовал он один и находился в хаосе, или первичной воде. Затем посредством самооплодотворения он произвел Шу и Тефнет. Кеб (Геб. — *Ред.*) и Нут (земля и небо) лежали в первичной воде, крепко обнявшись друг с другом. Шу проник между них, поднял Нут кверху и дал возможность солнцу начать его ежедневный путь по небу... Кеб и Нут (то есть земля и небо) произвели Озириса — плодородную землю с Нилом — и Сета — пустыню, вместе с двумя сестрами — Изидой и Нефтис. Этим закончилось устройство мира и могла начаться его история»*.

Значит, и тут **сотворения** не было. Природа — первичная вода, хаос — была сама по себе, сама всех породила. Земля и небо не сотворены, а лежали в первичной воде. Боги были устроителя-

* Г. О. Ланге. Египет. — Иллюстрированная история религий. С. 159—160.

ми, силами природы, ее элементами. Вот как изображает Масперо высшее представление, до которого дошел Египет:

«Вначале был Нун, первичный Океан, в глубинах которого плавали зародыши вещей. Во всей вечности бог зарождался и порождался сам в недрах этой жидкой массы, еще без формы и без определенного назначения. Этот Бог египтян был существо единственное, совершенное, одаренное знанием и известным разумением, **непостижимое до такой степени, что нельзя даже сказать, в чем оно непостижимо.** Он есть один-единственный, тот, который **существует по существу**, единственный живущий в субстанции, единственный породитель на небе и на земле, который сам не порожден, отец отцов, мать матерей».

Но как бы он мог производить что бы то ни было, если бы не имел пола? **Создания** ум язычника не мог вместить. Он знал только **рождение**. И вот является такая концепция:

«Единый по существу, он не един в лице. Он отец по одному тому, что он есть, и сила его природы такова, что он вечно порождает не ослабевая, не истощаясь. Он не имеет надобности выходить из самого себя для того, чтобы стать плодоносящим: он находит в собственных недрах материю для своего постоянного порождения. Один в полноте своего бытия он **зачинает** свой плод, а у него зачатие не может быть различено от **порождения**, поэтому он во всей вечности производит в самом себе другого самого себя. Он одновременно есть **отец, мать** и **сын** Бога.

Этот Бог, тройной и единый, имеет все атрибуты Бога — безмерность, вечность, независимость, всемогущую волю, безграничную доброту. Он вечно развивает эти верховные свойства или, беря излюбленное выражение религиозных школ Древнего Египта, "он создает свои собственные члены, которые суть боги" и присоединяются, в свою очередь, к его благодетельному действию. Каждый из этих вторичных богов, будучи идентичен первому богу, может рождать новый тип, из которого эманируют в свою очередь и таким же способом другие, низшие типы. От триады к триаде, от персонификации к персонификации мы скоро доходим до поистине несчетного количества божеств, которые спускаются почти неощутимыми ступенями из самого высокого порядка до самых низших ступеней природы». Тем не менее имена, которые невежественный народ пытался приурочить к такому же числу отдельных независимых существ, для просвещенного поклонника были лишь именами и формами одного и того же существа.

Но даже при наибольшей силе отвлечения языческая мысль в представлении божества не может обойтись без материи, пространства и половых атрибутов.

«Фивская триада, — говорит Э. де Руже[15], — составляется из отца, верховного бога, существующего с самого начала, матери, которая, как во всех египетских триадах, исполняет, кажется, только роль небесного пространства, предполагаемого несотворенным и, так сказать, абстрактным до тех пор, пока творческая

сила не поместила там нечто. Позднее это пространство предполагается жидким, и тогда делается Абиссус, египетский Нун. Он рассматривается как мужеско-женское начало (андрогинное) и входит в группу 8 божеств, называемых элементарными. Предполагается, что мать рождает, но сама не была рождена. Наконец, третье лицо триады — сын — есть не что иное, как отец, рождающий самого себя».

Другими словами, фивскому философу рисовались состояния одного и того же природного бытия в процессе не создания (которого нет), а **рождения**, требующего отца, матери и рожденного. Это — та же эманация в форме выталкивания производного из соединения двух производящих.

Кажущимся исключением из общих воззрений язычества является религия Зороастра (Заратуштры), отличающаяся строжайшим **дуализмом**. К сожалению, учение самого Зороастра может быть восстанавливаемо только по отрывкам и догадкам, так как основные документы его уничтожены пожаром при завоевании Персии Александром Македонским. Трудно сказать, насколько авестийская вера, или парсизм, верна учению Заратуштры. Первоначальные верования иранцев были общими с арийцами Индии, так как оба народа представляют лишь разделившиеся половины одного и того [же] племени. У обоих народов сохранилось множество остатков древних верований их общих предков, и в этом общем фонде господствуют общеязыческие представления, возникшие на почве обожения сил природы и анимизма. Но у иранцев (неизвестно с точностью когда, может быть, не далее 500 лет до Р. Х.) явился религиозный реформатор Заратуштра, которого они и считают своим учителем. Основу его учения составляет извечное существование **двух** противоположных начал — добра и зла, света и тьмы, которые между собою борются в течение всего времени существования мира (двенадцать тысяч лет, в четырех периодах по 3000 лет), причем мировой процесс закончится победой света и добра. Эти борющиеся начала олицетворяются в виде двух духов — Ахура Мазды (Ормузд) и Ангро-Майнью (Ариман), имеющих каждый бесчисленное множество подчиненных им духов добра и зла. В этом представлении как будто нет отождествления Бога и мира, Создателя и создания. Напротив, Ахура Мазда называется Создателем всего. Однако это не вполне так, ибо Ангро-Майнью — тоже создатель всего злого и вредного, в том числе и вещественных начал вредного характера. Следовательно, Ахура Мазда, во всяком случае, **не единственный** создатель, и можно даже спросить себя, создатель ли он или только устроитель-демиург? В XXX песни «Ясны», этом главнейшем документе маздаизма по вопросу о происхождении добра и зла, говорится: «Два духа-близнеца были **искусно созданы** в первоначале — Добро и Зло... И когда те два духа, с обоюдного согласия, учредили происхождение и прехождение всего существующего (то есть создали жизнь и смерть) и постановили, что в конце участь последо-

вателей Лжи будет наихудшею, участь же последователей Правды будет блаженнейшим духовным состоянием, один из этих двух духов — лживый — избрал творить Зло, святейший же дух (Спента Майнью), тот, кто облечен небесной твердыней яко ризою, избрал Правду, и за ним пошли все, желающие жить праведно пред очами Ахура Мазды»*.

Мы видим, что Спента Майнью, то есть Ахура Мазда, и Ангро-Майнью сами кем-то **созданы**. Но кем же они созданы? Каким-либо еще более высоким существом? Позднейшая «Авеста» говорит, что их породило Церуана Акарана. *Церуана* значит по-ирански «время», *Акарана* значит «бесконечное». Общий смысл тот, что Ангро-Майнью и Спента Майнью порождены бесконечным временем. Но это вполне сходно с общеязыческим представлением о том, что боги образовались некоторым бесконечным процессом брожения первобытного неустроенного хаоса. Они были первым проявлением образующейся в нем организации и затем далее сами уже продолжали организацию, то есть, по терминологии язычества, — создание.

Учение о происхождении обоих начал из «бесконечного времени» принадлежит к позднейшим сасанидским временам. Однако нет сомнения, что в сасанидскую эпоху знали учение Заратуштры во всяком случае лучше, чем мы, и смысл XXX песни «Ясны» понимали лучше, чем мы. Если же происхождение Ахура Мазды и Ангро-Майнью именно таково и по Заратуштре, то мы и в его учении должны признать лишь общеязыческое представление о единстве природы и создателя, представление, обработанное лишь в системе дуализма, то есть основного распадения природных сил на две противоположные, борющиеся между собою категории. Личного же создателя **всего**, сверхтварного Создателя и тут нет.

Это сказалось и на этике парсизма. «Несовершенство авестийской любви к людям, — говорит д-р Э. Леманн, — состояло в том, что она нигде **не выходит за пределы общества своих единоверцев**. К иначе верующему относились совершенно безразлично. Поэтому, например, предписывалось, что если врач хотел испытать новое лечение, то должен был первые два опыта производить над не верующим в Мазду, причем врач не отвечал за результаты. Только в третий раз он мог взять для опыта верующего, но горе ему, если последний при этом умирал»**.

Все формы язычества, не различающего твари от Творца, удивительно однообразно приводят повсюду к одним и тем же выводам, как видим и в развитии религиозной идеи, и философии бытия в Индии, этой наиболее философской стране язычества.

Вначале индийцы, как и все другие язычники, склонялись к политеизму, и широки[е] масс[ы] народа остались под его господством. В истории Индии за тысячелетия сменялись многие серии

* Перевод г-жи Рагозиной[16] с перевода Бартоломо. «История Мидии». С. 118–119.

** Иллюстрированная история религий. Т. 2. С. 209.

божеств, изменялись атрибуты их, еще чаще изменялись имена, и атрибуты одних приписывались другим, новым популярным божествам. Происходила также борьба между местными божествами за всеобщее признание. Одно из самых странных превращений произошло с асурами. Асура — Ахура Мазда (Ормузд) иранцев, без сомнения, общий иранцам и арийцам в древнейшее время, в Индии некогда был высшим божеством и представлял в себе те атрибуты личности и самосущности, которые, вероятно, еще сохранялись тогда от древнего предания потомков Адама. Мало-помалу áсуры впали в такую немилость, что в «Бхагавад-Гите» уже объявляются злым демоническим, адским началом. Чрезвычайно важное место в индийском пантеоне заняли и обожествленные «предки». Почиталось множество различных духовных существ, мелких, иногда злых. Но за этой религией народа была философия бытия мудрецов. Как же она понимала возникновение мира? Где начало всего, откуда развились все эти второстепенные божества и духи, олицетворяющие то силы природы, то умерших предков и т. д.? Древнейший документ ведизма — «Риг-Веда», возникшая, как полагают за 2000—3000 лет до Р. Х., описывает возникновение мира с большим недоумением. «Гимн Насадии» говорит:

«1) Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть, не было ни неба, ни небес вверху. Что покрывало? Где было это и под чьим покровительством? Была ли вода глубокой бездной?

2) Тогда не было смерти и не было ничего бессмертного. Тогда не было света (отличия) между днем и ночью. Единый* дышал сам собой, не дыша. Другого, кроме этого, тогда не было ничего.

3) Тогда был мрак, в начале всего было море без света. Зародыш, покрытый оболочкой, этот Единый был рожден силой тепла (tapas).

4) В начале преодолела любовь, которая была семенем, исходящим из духа. Поэты, поискав в своем сердце, нашли, при посредстве мудрости, связь сущего с несуществующим.

5) Проходящий луч — был ли внизу или вверху? Тогда был носитель семян, тогда были силы, самосила (selfpower) внизу и воля вверху.

6) Кто тогда знал, кто объявил это здесь, откуда родилось это создание? Боги появились позже этого создания. Кто же знает, откуда оно появилось?

7) Тот, от кого исходило это создание, — совершил ли он его или не совершил? Величайший Видящий в высочайшем небе, он, может быть, знает, или даже и он не знает»**.

«Первоначальным элементом этой космогонии, — замечает Эдвард Леманн, — является, по-видимому, идея о первобытной воде

---

* Леманн переводит «Единое», и по самому Максу Мюллеру [«единый»] должен здесь скорее употребляться в среднем роде (см. с. 50).

** «Гимн Насадии». Риг-Веда, X, 129, I. — Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии[17]. М., 1901. С. 51.

как некоей хаотической массе, которая существует собственной силой без постороннего воздействия. В ней начинается движение, возникает духовное семя и посредством его из несуществующего делается существующее. Во всяком случае, путем этой эманации происходят и сами боги. И в других песнях, касающихся космогонии, так же описывается рождение богов».

Мы, таким образом, видим здесь ту же первобытную воду, тот же мрак, как в исходных пунктах аккадской, халдейской и египетской космогоний. «Единое дышало не дыша, само собой». В нем затем пробудилось нечто живое. В первых 86 строфах «Законов Ману»*, а также отчасти в «Бхагавад-Гите» можно видеть объяснение картины, нарисованной в «Гимне Насадии». Это не что иное, как начало новой кальпы, то есть начало одного из периодически повторяющихся появлений мира.

Излагая вкратце длинное описание Ману, получаем следующее. Мир представляет тьму, он — невидимый, неопределенный, непознаваемый для разума, «как бы погруженный в глубокий сон». Затем возник божественный Сваямбху. Он — «самосущий», воссиял по собственной воле, точнее сказать, по «Риг-Виде» «сам по себе», а еще конкретнее, как мы видели выше — рожден силой «тепла». Родившись, он рассеял тьму и «из своего тела» создал воды Нара (которые составляют одно из его собственных имен). В эти воды (то есть в какую-то часть самого себя) он положил свое семя, из которого развилось большое золотое яйцо. Из него через год (вероятно, не простой, а год Брамы) Самосущий родился в качестве Брамы, через которого и идет дальнейшее начальное творение. Он разделил яйцо на две половинки, образовав из одной небо, из другой — землю. Из самого же себя он создал чувство, сознание и самосознание, и разные духовные свойства, также и принципы, качества и состояния субстанции вселенной. Кроме того, он создал множество богов и, наконец, человека. Для последней цели он разделил свое тело на две половины (одна — мужская, другая — женская) и соединением их произвел Вираджа. Дальнейшее созидание конкретных предметов и существ было ведено уже сыном Вираджа — так называемым Ману Сваямбху. Собственно Ману — это предки арийцев, получившие важное божественное значение. Первый Ману, получив полномочие продолжать творение, создал десять мудрецов и поручил им это дело. Они произвели семь других Ману, небесные тела и разных животных. По оформлении вселенной каждый из Ману управляет одним из ее периодов существования.

Таким образом, и в индийской философии бытия половой принцип получает основное значение в творении. Первый акт Самосущего произошел через самооплодотворение. В следующем акте Брама, сначала андрогинный, делится на два пола и кладет порядок творения в том же направлении. Как в Египте и Халдее, у индусов каждому божеству придается женское божество.

* «Законы Ману». СПб., 1913.

Должно оговориться, что не только позднейшая философия, но и основные документы ведийского откровения несколько спутаны в отношении качеств божеств, служащих принципами жизни и бытия вообще. В «Бхагавад-Гите» (песнь VIII) говорится, что «Бог» есть «принцип нейтральный», а «Первое Божество» есть «Высший Мужской принцип». В откровении Кришны можно даже усматривать в «Брахме» женский принцип. «Утробой мне служит Верховное божество, — говорит он. — Там я кладу зародыш, который, о Барата, есть начало всех живых. ...Брама есть громадная утроба, а я есмь Отец, дающий семя» (песнь XIV, строфы 3, 4). В лекциях Брамана Чаттерджи различается «принцип нейтральный», который есть «Брахман», и «принцип мужской», который есть «Брахма»*.

Но разбираться во всех тонкостях этих различий не могут сами индусы, и в десятках их философских систем множество взаимных противоречий. Эти частные различия нимало не изменяют общего смысла и характера индийской философии, определение которых нам только и требуется.

Выше отмечено, что вселенная имеет свои периоды существования и уничтожения, каждым из которых заведует отдельный Ману. Эти периоды громадны, продолжаются миллиарды лет, однако каждый имеет начало и конец. Это так называемые дни и ночи Брамы, по 12 000 000 [божественных] лет ночь и день. В течение дня Брамы, каждые 852 000 [божественных] лет**, происходит разрушение и новое созидание вселенной, так что каждая вселенная живет лишь 852 тысячи лет. Это так называемый период *манвантар*. Манвантары, созидания и разрушения миров бесчисленны: «Высочайшее существо, как бы играя, создает их каждый раз». Но после 12-миллионолетнего дня Брамы наступает уже всецелое возвращение всего к первобытному состоянию. Высший творческий принцип засыпает.

«Когда этот Божественный пробуждается, тогда этот мир приходит в движение. Когда он спокойно почивает, тогда эта вселенная погружается в сон. Когда он пребывает в спокойном сне, одаренные телом существа, по природе предрасположенные к деятельности, прекращают свое действие, и жизнь (манас) приходит в бездействие. Когда они всецело погружаются в эту великую душу, то он, душа всех существ, мирно почивает в совершенном спокойствии»***.

Откровение «Бхагавад-Гиты» говорит: «Я, невидимый, развил эту вселенную, во мне заключаются все эти существа, хотя я в них не заключаюсь, моя душа поддерживает существа и, не заключаясь в них, она есть их бытие... При конце **кальпы** (день Брамы) существа снова входят в мое творящее могущество, при

* Браман Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Калуга, 1914.

** Один божественный год составляет 360 лет людей. — *Ред.*

*** «Законы Ману».

начале кальпы я их снова взволновываю. Неизменный в моем созидающем могуществе, я в определенные сроки произвожу всю совокупность существ без их желания и в силу единственно моей эманации»*.

«Таким образом, — поясняют «Законы Ману», — он неизменяемый, попеременным пробуждением и сном непрерывно оживляет и разрушает все это движимое и недвижимое творение».

Что же такое вся эта философия бытия, как не обобщение наблюдаемого нами круговорота явлений природы? Встает солнце, эманирует свет и тепло, природа оживляется, все начинает работать, происходит ряд созиданий и разрушений отдельных тел природы. Затем, однако, утомляется действующая сила, день склоняется к вечеру, наступают «сумерки богов». Наконец все засыпает. Так точно засыпает все сущее и в «ночи Брамы». Но после отдохновения, продолжающегося, как видит наблюдатель природы, столько же времени для восстановления силы, сколько пришлось на ее истощение в творчестве, энергия движения снова закипает, творение начинается снова, в новый «день Брамы», как у нас, в нашем малом масштабе, оживляется природа после отдохновения ночи.

Сами явления природы далее подсказывают наблюдательному уму, что энергия постепенно растрачивается, и тогда процесс приходит к остановке. Но то же наблюдение указывает, что энергия **не исчезает** совсем, а только переходит в иное, «невидимое» состояние (скрытой энергии), а потому является уверенность, что когда все предметы, ее впитавшие в разных метаморфозах, снова соберутся в недрах спящего Брамы, то после долгого тихого брожения, когда «Единое дышит само собой, не дыша», снова потом произойдет толчок «силой тепла», и тогда снова завихрится новая эволюция, выделение движущей силы и ее метаморфозы. Эта философия бытия очень проницательно прослеживает последовательность причин и следствий, форм и их разрешений, наблюдаемых в природе. Индус в своем псевдооткровении созерцает то, что ему подсказывает его знание. Он проделывает нечто подобное открытиям Штейнера, который в своей «Летописи Акаши» рисует картины, заложенные в его мозгу всем читанным по истории развития организмов и по эмбриологии.

Восходя к понятию о Боге из наблюдения процессов материальных, индусы, разумеется, теряли представление о Личном Боге, отдельном от природы. Однако у них все-таки бывали и исключения, бывали попытки сохранить **личность** в мире. Такова школа Рамануги в XII веке после Р. Х.**

Но даже и в этой высшей степени порыва индусского духа к индивидуальности, к личности — Брахман все-таки не отличен от природы. Он есть бог-природа. Все, что существует, есть Брах-

* Песнь IX. Йога высшей тайны знания.

** Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. М., 1901. С. 163, 164, 165.

ман, и Брахман есть то, что существует. Пантеизм остается во всей своей силе, и мир в своей эволюции представляет только круговращение элементов самого Брахмана. При этом приписывание личностных свойств как Брахману, так и индивидуальным душам является искусственным, и в мире имеются не **цели создания**, а **круговорот бытия.** Над индусским мировоззрением, глубоко языческим, тяготеет прямая неспособность понять **личность** как высший закон бытия. Она внушается умам философов всеми документами вероучения. Отмечу еще в дополнение воззрение Упанишад по переводу Макса Мюллера 15 Кханд Упанишад, принадлежащих к одному из древнейших документов. Здесь объясняется, что «все, что существует, есть тонкая невидимая сущность». В ней все сущее имеет свое "я". Это "я" одинаково относится к человеку, животному, растению, вообще ко всему существующему. Для ясности Кханда приводит примеры. Глина, например, служит материалом для самых разнообразных предметов, но все они все-таки глина. На эту глину индус устремляет все внимание. "Я", по его пониманию, заключается не в драгоценной художественной вазе, а в той глине, из-за которой ваза сделана. Поэтому "я" одинаково и в художественной вазе, и в печном горшке. То, что "есть", — это глина, а художественная ваза — иллюзия. Обращаясь к возникновению мира, Кханда поясняет, что в начале было то, что есть (тонкая сущность, материал). Эта сущность подумала: "Я могу быть многим, могу вырасти" — и вывела из себя огонь. Огонь подумал то же самое: "я могу быть многим" — и вывел из себя воду. Вода вывела из себя на том же основании землю, а земля — разную пищу. Человек состоит из 16 разных частей: дух происходит из пищи (9-я Кханда), дыхание — от воды, речь — от огня. Когда человек не ест, дух его ослабляется, пища же зажигает дух, и он снова начинает гореть*.

Конечно, тут чистейший гилозоизм, живая материя, которая способна мыслить. Но закон бытия именно в ней, в этой материи, хотя бы она доходила до «тонкой невидимой сущности», которая из тонкого состояния переходит и в грубое, и в то, что индус считает «духом». Понятие «я» принадлежит не «личности», а этой материи в тончайшем состоянии. Не субъект обладает «я», а эта тонкая сущность, и многих «я» — многих личностей — нет. Все они сливаются в тонкой сущности, которая в действительном смысле (как мы его понимаем) точно так же не имеет ничего подобного нашей «личности». Она есть **все, совокупность всего**, а ничуть не личность.

Если в эту «сущность» мировой материи и сил переносить понятие о Божестве, то Божество, как особое от материи, упраздняется совсем. Получается только природа со своими неизменными законами, необходимо, неизбежно дающими последствия из каждой причины, каковые последствия, в свою очередь, становятся причинами последующего и т. д. в круге вечной эволюции необходимо-

* М. Мюллер. Указ. соч. С. 112—117.

сти. Никаких **целей** не может быть ни у этого процесса эволюции, ни у человека, в нее закрутившегося, составляющего одно из ее проявлений. Таким образом, жизнь как всего бытия, так и человека — **бесцельна**, а стало быть, и бессмысленна. Смысл мы видим только в осуществлении цели, и когда нет в мире целей, в нем нет и смысла. Он (процесс эволюции. — *Ред.*) и то божество, которое составляет его, существуют неизвестно зачем, без цели и смысла. Но такого «бытия» человек не может признать божеством, ибо в его самосознании находится ощущение совсем иного Бога. Если нет ничего, кроме этого пантеистического тонкого эфира, то логически неизбежен вывод, что Бога совсем нет.

Индусская философия, стараясь сохранить **божество**, пробовала углубляться все дальше в сущность **вещей**, ища, нет ли где Бога. Она стала различать нечто подобное нумену и феномену, различать мир иллюзорный — феноменальный и какой-то мир по существу, который будто бы реален. Но из этого разграничения на основе все-таки исключительно природных явлений ничего не могло получиться и до нашего времени. Вот, например, как формулирует свою философию Браман Чаттерджи, который, подобно другим современным пропага[ндистам] индуизма, принужден считаться с критикой, доносящейся из мира христианской идеи:

«Верховный Принцип являет два вида:

1) Брахман (нейтральный) есть Абсолютное без Атрибута, без постижимого отношения к проявленной вселенной.

2) Брахма (мужской) есть Первое производящее вселенную, следовательно, стоящее в определенном отношении к ней.

Брахман есть поистине Неизреченное, то, чего нельзя выразить. Брахма есть Бог, единое и первое Начало вселенной. Уже потому, что Брахма есть Первое, оно* не может быть Абсолютным, ибо «первый» есть атрибут, который обозначает первое выражение в целой серии и предполагает отношение к последующему.

Абсолютное, — говорит Чаттерджи, — никогда не упоминается в индусской философии. Когда о Нем задается вопрос, индусский философ отвечает: «не то, не то», отрицая всякий атрибут, отрицая всякий предикат. Абсолютное — неизреченно, оно выше всякой проявленной мысли. Это определение (или, скорее, отсутствие определения) Брахмана заставляет западных мыслителей возражать, что раз отрицается всякий предикат, то Брахман и не может существовать. Но индусский философ отрицает даже этот атрибут несуществования. Одно молчание может выразить Абсолютное»**.

Эта позиция **молчания** может быть выгодна для индийского философа в споре. В такое же молчание буддисты замкнулись в отношении неудобных вопросов о том, что такое нирвана: бытие или небытие. Собор буддийский признал «ересью» как ответ «бы-

---

* Слово «Брахма» в значении «Первое» употреблялось в среднем роде; персонифицированный Брахма — мужского рода. — Ред.

** Браман Чаттерджи. Сокровенная философия Индии. С. 43.

тие», так и ответ «небытие». Возможно лишь молчание. Но для человеческого сознания нужна не победа в споре, а **удовлетворение** запросу духа. Как бы ни молчал индийский философ, для нас ясно, что он упраздняет в своем сознании именно первооснову. Такой первоосновой является Брахман. О нем ничего нельзя сказать, даже и того, что он — первопричина. Но если так, то зачем о нем даже и упоминать? Мы можем с неменьшим правом выдумать, что над Брахманом есть еще более высокое начало — Сверхбрахман, а над Сверхбрахманом еще Архисверхбрахман и т. д. Вводить в свою философию то, что не имеет абсолютно никаких предикатов или атрибутов, — это значит введение нуля, пустую игру слов. Если о первопричине ничего не известно, то, значит, она нам и ничего не объясняет. Значит, такая философия не дает никакого определения смысла жизни личной и мировой, ибо если мы вздумаем определять смысл жизни без первопричины, то наши определения висят в воздухе, не имеют никакой убедительности и ценности.

Если же, за отсутствием всяких сведений о первопричине — об Абсолютном, о Брахмане, — мы начнем рассуждать со второй инстанции — с Брахмы, то здесь получается отождествление божества и природы, то есть полная бесцельность существования, цепь причин и следствий, не освещенных никакой **целью**.

Таким образом, никакими умолчаниями индуизм не может спасти себя от того давнего перехода к атеизму, который наметился еще до буддизма.

ГЛАВА XIII
Тенденция безрелигиозности

Смысл религии, ее значение для человека состоит в связи с Богом. Если этой связи нет, Божество становится не нужным реально. Связь же возможна только тогда, когда существует **Личный Бог** и человеческая **личность**. Если нет личности, то связи не с кем возникать. Поэтому религиозность в язычестве возможна лишь при господстве политеизма. Но политеизм не может удержаться в развитой умственной среде, и языческая философия бытия его подрывает и, даже не уничтожая политеистических божеств, дает им столь скромное значение, что и связь с ними не представляет никаких высоких мотивов, способных покорить душу человека. Сверх того, как политеизм, так еще более пантеизм уничтожают возможность какой-либо высокой творческой **цели** в мире, которая необходима для высокого религиозного сознания. Политеистические боги слишком ничтожны для мировых целей. Пантеистическое же божество отождествляет себя с природой и потому становится неспособным к творческим целям, а выражает в себе только обычную эволюцию сил природы, протекающих по закону причинности, а не сообразно чьим-нибудь **целям**.

Пантеистическая ненужность божества обнаруживалась для индусского ума уже давно и приводила к двум последствиям: с одной стороны, развивался атеизм, с другой — явились старания Веданты сохранить понятие о божестве, удалив Высшее о нем понятие в недосягаемые критике туманы некоторого абсолютного бытия, отличного от всем известного феноменального. Однако из этих стараний — выделить Абсолютное Божественное Бытие из божественного феноменального бытия — ничего не выходило и не могло выйти при основном взгляде на вселенную как на **проявление** божественного существа.

В «Бхагавад-Гите», евангелии индусов, как они выражаются, «йога Невидимого Высшего Бога» (песнь VIII) разъясняет, что есть две сферы бытия. Одна — наша, эта вселенная и все, что в ней существует. Это бытие ненастоящее, иллюзорное, феноменальное, уничтожающееся. При наступлении каждого периода кальпы все видимые вещи и силы исходят из Невидимого и живут до конца «дня Брамы», а затем снова поглощаются в том же Невидимом. Так вся сфера бытия феноменального периодически возникает и рассеивается. **Истинное** бытие, вечное и неразрушимое, есть только **Невидимое** (абсолютное).

Но видимый мир производится самим Невидимым, и, однако, он настолько иллюзорен, что Невидимый Высший Бог относится к своему произведению очень безразлично. Он даже «не заключается» в этом видимом мире, а только видимый мир «в нем заключается». Это означает, что в феноменальном мире нет элемента бытия нуменального, за исключением, впрочем, человека, по крайней мере некоторых людей («Бхагавад-Гита», песнь IX, строфа 29). Вероятно, по этому отсутствию нуменального бытия в мире феноменов Высший Невидимый Бог и проявляет такое к нему равнодушие. «Я, — говорит он, — **одинаков** для всех существ, я не имею к ним ни ненависти, ни любви» (там же). Хотя, при бесчисленных противоречиях индусских документов*, там же говорится, что Невидимое Божество считает нужным воплощаться в мире, когда ослабевает какая-то «правда», но трудно даже понять, какая «правда» может быть для мира, по существу иллюзорного. Единственное, что ценит Высшее Божество в мире — это тех людей, которые «ему поклоняются», а не чему-либо другому. «Человек наиболее виновный**, — объясняет сам Высший Бог, — если он приходит к поклонению мне и ко мне одному обратит весь свой культ, должен почитаться хорошим» (30—32 строфы IX песни). Что должно сделать для этого? Должно изъять себя

---

* Эти противоречия объясняются компромиссами школ и сборным характером самих документов.

** У нас есть русский перевод «Бхагавад-Гиты» (издание «Вестника теософии»), весьма затушевывающий все ее места, шокирующие христианское мировоззрение. Я везде цитирую исключительно действительно ученый перевод Бюрнуфа (французский), означенный же русский нахожу очень тенденциозным.

от «гун» (качеств, свойств этой природы), делать дела с полным презрением к их результатам, пребывать в созерцании, гнать всякие желания. «Будь одинаков при успехе и неудаче. Отрешись от делания. ...Владыка мира не создает ни деятельности, ни стремления к плодам дел. Все это результаты природы **индивидуальной**. Господь не озабочивается ни грехами, ни добрыми делами кого бы то ни было» («Йога отречения от дел», песнь V). Вот сущность мудрости. Вот чем угождают Высшему Невидимому Божеству и приходят к нему, то есть избавляются впредь от новых воплощений и дальнейшего пребывания в мире феноменальном.

Этот феноменальный мир есть юдоль страдания. Феноменальное бытие бедственно само по себе, по существу. Если это признать, то приятно, конечно, из него убраться. Но кто же его производит, кто систематически выдвигает эту юдоль страдания? Само Невидимое Божество, как оно объясняется в «Бхагавад-Гите». Оно его создает постоянно, периодически эманируя из себя не истинную вечную жизнь, которою оно, по его словам, обладает, а жизнь иллюзорную, от которой нужно всеми силами уходить. Что думать о таком божестве? Для чего оно создает эти несчастные существа, по данной им природе осужденные на мучения, на пребывание во лжи? Зачем оно занимается этим «деланием», от которого учит других воздерживаться? Что есть в мире добро и зло? Они безразличны. Единственное зло — это само существование, и оно неистребимо, ибо систематически и периодически порождается Высшим Божеством. Единственное добро — освободиться хоть лично от этой жизни, умертвить в себе создание своего божества. Такова высшая цель в мире.

Каков же смысл, какова может быть цель этого коловращения — превращения невидимого в видимое, существующего в несуществующее? Такой образ действий для существа разумного и способного по своей воле что-либо делать и не делать был бы хуже чем нелеп, — был бы преступен. Но очевидно, что это высшее божество действительного **личного** бытия не имеет. Оно обладает огромной энергией и известной степенью сознательности, но этой энергией оно обладает только так, как электричество, свет, звук, магнетизм. Это просто форма молекулярного движения. Есть движение, энергия, видимая и невидимая. Видимое составляет эманацию невидимого. Невидимое есть концентрация видимого. Эти эманации и концентрации (инволюция и эволюция, по выражению оккультистов и теософов) происходят по действию самих законов бытия, необходимо, вне целей, — по закону причинности. Законы действуют роковым образом, не имея способов изменить самих себя. Свободно действующей личности, за что-либо ответственной, — нет. Высшее божество само, впрочем, объясняет, что личности, по существу, нет, что это только субъективная иллюзия «видимого» существования.

«Знание, которое в отдельных существах рассматривает **индивидуальную** природу, — это знание инстинктивное». «Знание,

которое относится к отдельному существу так, как если бы оно было само по себе, — есть знание узкое, не соответствующее природе действительности». Истинное знание есть лишь то, которое «показывает в отдельных существах **неизменное** и **нераздельное**» (песнь XVIII). Личности, стало быть, нет. Ее предполагает лишь тот, в котором проявляется помрачение (это «знание мрачное»). Нет личности и в самом Невидимом Высшем божестве, ибо самое основное его свойство — эта нуменальность именно и есть отрешение от личности. Для того чтобы погрузиться в Высшее Невидимое божество, должно потерять личность и тем ему уподобиться. Личность расплывается во всеобщей безличной сущности. Веданта Индии лишь повторяет то, что было еще до нее высказано египетскою мудростью жрецов.

«Литания солнцу», опубликованная Навиллем, говорит:

«Звери, солнечный диск, различные части земли — суть лишь рождения или персонификации **всеобщего бытия**, в котором царственный покойник (над которым читалась литания) должен быть в конце концов совершенно поглощен, настолько, что **увидит свою личность исчезнувшей в личности Ра**»*.

Это значит, что личности нет ни в человеке, ни в самом Ра. Тут может быть эманация, может быть слияние, но связи двух отдельных индивидуальностей не может быть. Так смотрела высшая мудрость Египта. Так же смотрит и индусская.

Но если такова действительная природа бытия видимого и невидимого, то хотя, конечно, приходится с нею сообразовываться, однако является естественный вопрос: нужно ли для чего-нибудь такое «Невидимое божество», и даже божество ли та сила или то состояние, которое в «Бхагавад-Гите» именуется «Высшим Невидимым божеством»? Поэтому Веданта не могла уничтожить являющегося из пантеистических основ безразличия к божеству, «безрелигиозности», которая необходимо переходит в чистый атеизм. Этот атеизм, сказавшийся очень рано в учении мудреца Капилы (школа самкхьи или санкьи), повторился потом в учении буддизма, который был вытеснен Ведантой из Индии скорее насильственными мерами на почве своего рода классовой борьбы, чем силой логики.

Как уже и раньше было видно, характеризуя тенденции индусских религиозных воззрений, мы следуем не хронологическому порядку развития школ, а стремимся выяснить логическую картину выводов из одной и той же концепции мира. Хронологическая последовательность школ даже строго не установима, да нам это и не нужно. Зародыши различных выводов кроются в глубине общих источников и, с одной стороны, пускали свои ростки издревле, с другой — не уничтожались вполне даже и в эпохи господства тех или иных отдельных школ.

Так и зародыши атеизма возникли очень давно, и в школе Капилы не менее ярки, чем в буддизме. Если признать точной дату

* Амелино. Le ghosticisme Egyptien. С. 248. («Египетский гностицизм». — *Ред.*)

смерти Будды (480 лет до Р. Х.), то школа санкьи Капилы существовала в 800-е годы до Р. Х.

Мудрец Капила, принимая основы индусской философии бытия, заключил из них весьма правильно, что Бога совсем нет. Есть те силы природы, о которых говорят Веды, но нет никаких оснований предполагать в них существование какого-то Высшего Божества. Если бы оно было, его действия были бы несовместны ни с разумом, ни с благостью, так что предполагать его существование было бы неблагочестиво. В то же время для объяснения мирового бытия нет ни малейшей нужды в гипотезе Высшего Божества. Все вполне объясняется силами самой природы. Но Капила не счел возможным принять мнение индусской философии о природной имманентности духа в материи. Хотя эти два элемента представляются тесно связанными в видимом бытии, но Капиле казалось, что они по существу различны. По его философии, во вселенной существуют две субстанции — не в виде общих элементов, а в виде субъективных носителей этих субстанций.

Атомистическая теория, в Индии очень древняя, дала Капиле основание предположить, что есть два сорта атомов: одни относятся к **пракрити** — природе, другие к **пуруше** — духу. Таким образом, существует множество отдельных пуруш, точно так же существует множество атомов пракрити. Пуруши отличаются пассивностью, но обладают сознанием, и их нормальное существование должно бы было состоять в пассивном созерцании, в полной замкнутости не только от пракрити, но и от других пуруш. Пракрити отличается, напротив, деятельностью, но бессознательной. Она вся проникнута движением и вечно производит различные феномены. Трагедия бытия начинается с того, что пуруша заинтересовывается этими феноменами и погружается в них. Пракрити как бы заманивает его к себе. При этом он делается совершенно несчастным, ибо попадает в феномены, которые не имеют ничего общего с его природой, а между тем он впадает в иллюзию и думает, что все эти явления — это он сам, что они принадлежат ему. Санкья употребляет сравнение этого бытия с театром. «Все развитие пракрити происходит только до тех пор, пока пуруша смотрит на танцовщицу, то есть на пракрити, во всех ее костюмах. Если он на нее не смотрит, то она для него не танцует, и раз он совершенно отвращает от нее свои взоры, она прекращает свои попытки нравиться ему». Задача выйти из трагедии мира состоит, стало быть, в том, чтобы отбросить чары пракрити и возвратиться этим к созерцательной уединенной свободе, составляющей нормальное существование пуруши. Средства для этого спасения — обычные индусские: уничтожение желаний и деятельности и ряд перевоплощений для избавления от них. Но таким путем спасаются только отдельные пуруши. «Пракрити может нравиться другим (пурушам), которые продолжают смотреть на нее, и потому она никогда не перестанет существовать,

так как всегда будут новые пуруши, и они всегда будут привлекаться и очаровываться на время, хотя наконец и они будут освобождаться от ее чар»*.

Таким образом, Капила отбрасывает собственно только идею Высшего Божества как совершенно излишний и произвольно принятый элемент браманской философии. Остальное ее достояние он сохраняет и лишь объясняет так, как оно может быть объяснено по самому своему существу. Он сохраняет понятие о субстанциях, «невидимой» (духовной) и «видимой» (материальной в широком смысле). Но при фантасмагоричности всего нам известного, всего, в чем находится «бытие», нам доступное, нужно ли предположение о самих **субстанциях**? Не есть ли это такое же не нужное и произвольное предположение, как и предположение о существовании Высшего Божества, отвергнутое школой санкьи? Этот вопрос и создал буддизм**.

Буддизм, отбрасывая предположение о Боге, точно так же отбрасывает и понятие о субстанции, не хочет видеть ни материи, ни духа, ни даже бытия или небытия. Что же, однако, остается в мире, при таком категорическом отрицании? Имеются только **состояния сознания** («самскары») (или «сансары». — *Ред.*)***, развивающиеся по закону причинности (кармы).

Носителя сознания, за отсутствием какой-либо субстанции, совсем нет. Души — нет. Есть только явления. Душа есть только цепь психологических явлений. Субстанционально ничто не существует. Все так называемое «бытие» есть чистая иллюзия. Буддизм не задается вопросом, откуда могла возникнуть такая иллюзия, а лишь утверждает факт. Задаваться же вопросом, откуда все это возникло, помимо неразрешимости, не имеет даже никакого смысла, потому что вместо этого бесцельного разыскания перед нами стоит более важная задача: как выбраться из этой фантасмагории? Она составляет сплошное страдание, сплошное зло. Нужно избавиться от страдания бытия, ибо хотя бытия как объективной реальности и нет, но субъективное страдание бытия существует. Мудрость Будды и берется указать путь для «избавления», как выражается буддийская терминология. Для этого нужно познать истину, то есть, так сказать, построение, составные части иллюзорного процесса, нас мучащего.

Построение его, выражаясь очень кратко и упрощенно, таково. Процесс жизни представляет не что иное, как ряд состояний сознания, меняющихся по закону причинности роковым образом. Действующей активно силой при этом является с нашей стороны

---

* Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. С. 250—251.

** В этой характеристике буддизма в значительной степени пользуюсь трудом А. И. Введенского «Религиозное сознание язычества», особенно в отношении учения об архатах.

*** Другое толкование сансары связывают с обозначением бытия, мира. Возможно, Л. Тихомиров термином «самсара» обозначал и процесс эволюции. — *Ред.*

танга — желание жить — и наше сознание. Состояний сознания, вытекающих одно из другого, проходит много, и результатом их, общим выводом, общим итогом является **карма**. Когда человек умирает, прежние «сансары» (состояния сознания) уничтожаются, уничтожается и наше «Я», которое есть не более как совокупность сменяющихся сансар. Но карма, раз возникшая, — остается. Остается и танга — желание жить. Если бы танга тоже уничтожилась, то карма не имела бы значения, стала бы безрезультатной потенцией. Но если танга не исчезла, то карма дает ей роковые рамки дальнейшей, возобновившейся жизни, и возникает новое рождение, или, как у нас говорится, метаморфоза, вследствие чего из прежнего существа возникает новое, сообразно содержанию кармы в виде животного, или человека, или мелких высших состояний, вульгарно именуемых «богами». Возникает, таким образом, новое «Я» с новыми сансарами. Содержание кармы слагается как некоторая равнодействующая линия, во-первых, оставшихся причин и следствий прежней жизни и, во-вторых — давления на них сознания. В сознании-то и должен произойти спасительный переворот, а именно — уничтожение самой танги, то есть привязанности к бытию, к разным сторонам бытия. Это достигается не сразу. Сознание может успеть подавить одни привязанности и не успеть подавить другие. Тогда по смерти возникает на тех же основаниях новое рождение, эти возрождения (метаморфозы) повторяются до тех пор, пока танга не придет к нулю. Тогда бывшее существо освобождается от бытия, и для него наступает **нирвана**.

Что же такое нирвана? Об этом мнения буддистов не одинаковы. Собор буддийский объявил ересью всякое мнение, усматривающее в нирване бытие или небытие. О нирване может знать только тот, кто в нее войдет. Мы же можем знать только то, что в нирване прекращаются метаморфозы (рождения, переселения души) и что в ней мы освобождаемся от страдания.

Будда не открыл, что такое нирвана, и его мнение об этом неизвестно. Но для нас важно не то, что думал Будда, а то, что получилось в дальнейшем развитии мысли у его последователей на основе того абсолютного атеизма, который установил Будда. Атеизм состоит не в отрицании божеств индийского пантеона — их признавал и Будда, и буддисты, но в качестве таких же феноменов, как люди и все процессы природы. Это относится, выражаясь позитивно, к области естественной истории, а не к религии. Связь с этими существами ничего религиозного не имеет. Бог же в истинном смысле, по Будде, совершенно не существует и даже не нужен ни для процесса бытия, ни для избавления от него, ибо первый происходит механически, по закону причинности, а второе совершается самостоятельными усилиями сознания. В отношении Бога в нашем смысле буддийский катехизис выражается самым категорическим образом: «Личного Бога Творца измыслило лишь человеческое невежество. Буддисты со-

вершенно отрицают веру в Личного Бога и признают учение о творении мечтательным заблуждением»*.

Точно так же буддизм не признает Бога и в смысле ведантского Абсолюта, и именно этот пункт различает главнее всего браманизм от буддизма. Буддизм в лучшем случае говорит: это неизвестно, да и знать этого не требуется, ибо жизнь наша здесь и в нирване не имеет никакого отношения к какому-либо Высшему Божеству, в законах существования не участвующему. Итак, получается безусловный атеизм. Человек остается сам по себе, сам узнает истину, сам спасается, ни в ком не нуждается, ему не от кого получать помощь, да она ему и не нужна, ибо все зависит только от него самого. Ни один мыслитель не шел в атеизм с такой беспощадной последовательностью, как Будда. Его философию нельзя даже и назвать религией. И, однако, в дальнейшем развитии буддизма постепенная эволюция понятий дала нечто совсем иное.

В этих атеистах не умолкает человеческая потребность не в **небытии**, а в блаженстве, то есть в том, из-за чего так живуча танга, подлежащая истреблению. И постепенно буддизм складывается в нечто, способное уже называться религией. Он воссоздает в иной форме упраздненный божественный элемент.

Прежде всего составляется понятие, что нирвана, раз в ней уничтожается страдание, тем самым должна быть состоянием блаженства. Но если так, то должно же быть в ком-то ощущение этого блаженства? А если так, то этот ощущающий блаженство должен существовать. Уничтожился ли, например, сам Будда, Сакья Муни, после того, как умер? Знаменитая ученица Будды монахиня Кхема на вопрос об этом ответила: «Учитель этого не открыл». Но психология буддистов решила, что он, уйдя в нирвану, не уничтожился, а живет блаженной жизнью. Он теперь считается существующим, и его блаженное состояние в нирване изображается на картинах. И это, логически, не могло иначе представляться. Будда достиг при жизни совершенства и возвысился выше всех богов прежнего пантеона. Сам Будда сказал: «Велик Брахма, но что такое он в сравнении с Совершенным!» Действительно, Брахма живет в мире явлений, а Совершенный достиг победы над этим миром. Можно ли себе представить, чтобы новое его состояние было менее реально, менее могущественно, чем мир явлений, только что им побежденный?

Притом же буддисты и в этой жизни видят, что совершенство вовсе не приводит к уничтожению. По буддийскому учению, человек может достигать блаженного освобождения не только после смерти, а еще **при жизни**. Существуют живые «архаты» — святые. Почему же они после смерти потеряют блаженство, которым пользуются теперь? Это было бы абсурдно. Та сила сознания, которая необходима для уничтожения **танги** и которая, по выра-

* «Религиозное сознание язычества» А. И. Введенского. Взято из: Buddistischer Katechismus, von Subhadra Bikschu. («Буддийский настольный катехизис от Субхадра Бикшу». — *Ред.*)

жению А.И. Введенского, накопляется именно потому, что не растрачивается ни на какие иллюзии, — эта сила неужели исчезает в момент наибольшего своего развития и торжества? Ничего такого мысль не может принять, и если мы не понимаем способа существования Совершенного, ушедшего в нирвану или в состоянии нирваны, то факт существования представляется несомненным. Даже официальное запрещение что-либо думать о нирване, мотивируемое тем, что о ней может знать только тот, кто сам в нее попадет, составляет признание, что этот кто-то, попавши в нирвану, будет знать, а стало быть, он при этом находится в какой-то форме существования.

Если же Совершенный в состоянии нирваны существует, то почему он не способен и как-то действовать? Этого не допускает учение. Попал в нирвану — значит, уже нет никакого отношения к нам. Но и мысль, и чувство настолько не могут примириться с этим, что является дополнение к нирване, какие-то высшие этажи существования, высшие сферы, в которых находятся если не сами «будды» — вполне совершенные, то, во всяком случае, очень близкие к совершенству архаты, которые называются **бодисатвами** — как бы кандидаты в будды, не пожелавшие воспользоваться возможностью теперь же перейти в нирвану. Для разума и сердца крайне трудно допустить, чтобы архат, работавший не только над своим благом и избавлением, но и для доставления этого людям, покинул их, перестал о них заботиться, достигнувши высшей степени совершенства. И вот развивается теория, что явление будд в мире даже совершенно необходимо, ибо влияние их длится не вечно и людей время от времени приходится снова учить разуму. Такую роль и исполняют бодисатвы, у которых из танги сохранился один маленький остаток — именно жалостливость к людям. Посему они, не переходя окончательно в нирвану, пребывают в блаженстве в высших сферах бытия и заботятся о нас. Рядом с нирваной является понятие девалоки рая. Буддийское учение признает, что эти спасители человечества являются в мир. Гаутама Будда был не единственный и не первый в мире, а 14-й или 27-й, по разным счетам буддистов.

Таким образом, опустошенное было небо, с которого изгнаны прежние разжалованные боги, снова заселяется существами, живущими выше их и более совершенными. Но это уже не такие существа, которые по природе были выше человека, как прежние боги, и **нисходили** к человечеству из области высшей божественной природы. Наоборот — это **люди**, возвысившиеся самостоятельными усилиями до состояния божественности, высшей, чем у прежних богов. Это какие-то «самобоги», как выражается В. С. Соловьев. «Над безмерным полчищем индийских богов, — говорит он, — буддизм вознес человека, самобога, Будду, собственным подвигом добывающего себе значение абсолютного верховного существа»*.

* В. Соловьев. Китай и Европа. — Русское обозрение. 1890. Апрель.

Выражение «самобог» очень удачно выражает сущность метаморфозы, но что касается «значения абсолютного верховного существа», то с этим нельзя согласиться, и буддизм именно не заключает элементов для этого, по крайней мере в современном своем самосознании.

В нем есть ростки человекобожия. Но буддизм только в полном противоречии со своими принципами может признавать какое-либо подобие личности, а без личности не может быть ни управляющего, ни управляемых. Абсолютное же верховное существо, которое ничем не ведает, ничего не направляет, есть абсурд. Общий взгляд буддизма на бытие как чуждое всякой субстанциональности также ставит необозримые препятствия для того, чтобы превратить «Совершенного», исправляющего роль божества в еще не исчезнувшем мире иллюзий, в действительного постоянного Человеко-бога, управляющего некоторым вечным бытием.

Буддизм своим упразднением Бога Творца подготовил свободное место для иного бога. Но для создания последнего нужна глубочайшая переработка понятия нирваны, с присвоением последней характера высшего бытия.

Для полного развития идеи Человеко-бога недостаточно отсутствия Бога Создателя, а нужно еще присутствие во вселенной чего-либо такого, из чего может появляться **личность**, личная концентрация мыслящего и волящего принципа мировой субстанции. В таком случае человек, если он явится этой концентрацией, может стать претендентом на роль божества, направляющего жизнь вселенной. Если бы в буддизме явилась соответственная переработка понятия о нирване, то будды — создатели какой-то новой субстанции (нирванной) могли бы составить основу для действительного Человеко-бога. Но в настоящее время буддизм не идет дальше некоторых неопределенных ростков человекобожия, кое-как, с натяжками дающего нечто для неистребимой потребности людей в связи с высшим началом, по своей высоте представляющимся как бы божественным.

ГЛАВА XIV
Богоискание классического мира

Нам приходилось в общих характеристиках язычества упоминать отдельные примеры, взятые из стран нашего классического мира, из которых видно, что язычество в нем имело в основе тот же характер, как всюду. Тем не менее мировоззрение классического мира имеет свои особенности, и его богоискание дало больше, чем в других языческих странах, для подготовки к принятию христианского Откровения. То, что было подготовлено к принятию Откровения Спасителя Ветхозаветной израильской Церковью, получило дальнейшее восприятие и развитие по преимуществу в европейском классическом мире, и этого не могло бы случиться,

если бы в самом богоискании его не было более благоприятных для этого особенностей.

Первая особенность, которая бросается в глаза при наблюдении миросозерцания эллинов, состоит в чрезвычайной его **универсальности**. Она могла бы показаться даже компилятивностью, если бы не содержала в себе огромных творческих сил. В действительности эта универсальность составляет результат чрезвычайной **искренности** искания истины, готовности признать правду везде, где только почуется ее присутствие. За исключением, может быть, России, ни у одного народа не было такого множества заимствований мысли у чужих народов, как в Элладе. Но все эти заимствования эллины перерабатывали по-своему, создавая нечто общечеловеческое. Эта особенность эллинского ума и чувства проявилась одинаково в языческую и в христианскую эпохи.

В работе религиозно-философского сознания Эллады приходится отмечать две стороны, два течения, впрочем, никогда не доходившие до полной обособленности. Напротив, и в отдельных личностях, и в общей работе мысли эти две стороны нередко почти не разграничимы. Это именно работа восприятия **мистического**, выразившаяся в **орфических учениях** и связанных с ними мистериях, и затем работа разума, проявившаяся в **философии** в собственном смысле. Основная черта эллинов — универсальность — проявлялась одинаково в обеих областях искания истины. Никогда эллин не различал своего и чужого, когда дело касалось истины, и это для него так естественно, что он даже, кажется, не замечает этого своего качества, не задается вопросом, хорошо ли оно или плохо.

Греки не только заимствовали верования и божества других народов, но даже любили выставлять это на вид. Они были полны убеждения в единстве религиозной и философской истины мира и издавна накопили у себя огромные запасы верований и представлений, общих с другими народами.

Эти древние запасы видны и в орфической философии, которая хронологически развилась раньше, чем философия «от разума». Ее совершенно неправильно называли чуждой греческого духа по ее пессимистичности. «Превращение светлого и здорового гомеровского эпоса в грустную серьезность трагиков, — говорят гг. Шантепи де ла Соссе[19] и Э.Леманн, — и в особенности возникновение явного пессимизма благороднейших лириков были бы немыслимы без орфизма. Даже у рационалиста Еврипида можно заметить мысли, в сильной степени производящие впечатление орфических»*.

Но легенда эллинской жизнерадостности вообще не может быть признана истинной. Греки были гораздо выше, гораздо сложнее этого. Это богато одаренное племя, понимавшее как никто красоту жизни, было в то же время глубоко проникнуто

* Иллюстрированная история религий. Т. II. С. 347.

гнетущим сознанием бренности этой преходящей красоты. Не будучи в силах решить задачу о тленности и бренности всего земного, эллинский ум отбрасывал от себя, в припадке жизнерадостности, мысль о видимой бессмыслице, которую представляет гибель прекрасного перед ничем не оправдываемой властью рока и смерти. Но когда эллин вдумывался в смысл жизни, она ему всегда представлялась в очень безнадежном виде. Даже у самого Гомера неизбежное царство Аида хоронило во мраке полубытия все великое, все прекрасное:

Лучше б хотел я, живой, как наемник работая, в поте
Хлеб добывать, чем в Аиде над мертвыми царствовать мертвый.

Так говорит у Гомера высший идеал героя, любимец богов Ахиллес.

И что такое боги Гомера? Какой справедливости ждать от них, когда они сами заражены всеми человеческими слабостями? Да и над ними властвует темная судьба — Мойра, безличный закон природы, которого они не могут преодолеть. Древнейший Гесиод[20] смотрит на жизнь также невеселым взором, и для него она составляет лишь переход от золотого века к железному.

Сознание ничтожности жизни есть глубоко эллинское воззрение, жившее вместе с тонким пониманием радостей ее. Именно соединение этих противоположностей характеризует эллинский дух. Потому-то эллинский дух неустанно искал Бога.

Мистицизм имел большое влияние в Элладе. Так называемые мистерии разного рода, выражавшие стремления к единению с божеством, были рассеяны по всей стране, иногда связанные с учением орфизма, иногда в виде сельских праздников или спорадически занесенных чужеземных культов. Особенно священными считались Элевсинские таинства. Кроме того, были Самофракийские мистерии, Критские и ряд чисто оргиастических, связанных с культом Диониса — Вакха (он же Якх), в которых Дионис хранил еще свой восточный характер, но переработанный орфизмом.

Основателем орфического учения называется, по преданию, мифический Орфей*.

Он считается родом фракиянин, но является героем греческой мифологии и участником похода аргонавтов. Времена его, относимые к Ясону и Геркулесу, должно приблизительно считать XI—XII веками до Р. Х., лет на 200—300 раньше Гомера (IX—XI в. до Р. Х.). Уже такое соотношение древности обеих эпох показывает, что орфизм лежит в греческом духе не менее глубоко, чем «гомеризм».

Что касается учения орфизма, то оно было собрано и редактировано при Писистратидах, тем же Ономакритом, который собирал и гомеровскую поэзию. Впрочем, орфическое учение было

* Кн. С. Трубецкой. Курс истории древней философии; Шантепи де ла Соссе. Иллюстр. история религий; Шустер. Тайные общества, союзы и ордены.

«эзотерично»: оно открывалось только «посвященным», так что в подробностях осталось для науки и истории неизвестным.

Орфизм черпает свое понятие о мировой жизни из откровения, источником которого является Орфей*.

Первое начало мира есть Хронос (время), от которого произошли беспредельный Хаос, то есть некоторая туманная бездна, и Эфир, то есть светлая небесная стихия. Хронос образовал из обеих серебряное яйцо, которое потом лопнуло, и из него вышло особое существо Фанес (он же Протогон, Эрос, Приап, Метис, Эрикапей и пр.). Фанес — это двуполый змей с крыльями, содержащий в себе зародыши всех богов. Из половинок лопнувшего яйца образовались небо и земля. Фанес породил Ночь, а от нее родились Уран и Гея. От последних — Крон и Рея. Крон, низложив Урана, овладел властью, после чего от той же Геи родил Зевса, который в свою очередь низложил Крона и по совету Ночи проглотил перворожденного змея Фанеса, поместив в себя таким образом зародыши всех вещей. Это дало ему возможность продолжать рождение вещей и богов. По истечении некоторого времени Зевс родил от богини Аида, Персефоны, лучшее свое создание — Загрея (Диониса), которому и поручил управление миром. Но титаны (стихийные силы), будучи врагами Зевса, бросились на Загрея-Диониса, который, спасаясь от них, обратился в быка, но был все-таки настигнут титанами, растерзан и пожран. Только сердце Диониса было спасено Афиною, и принесено Зевсу, который проглотил его и поэтому мог снова родить Диониса от Семелы. Титанов же Зевс испепелил своей молнией. Из пепла титанов и крови Загрея-Диониса, впитавшейся в пепел, и произошел род человеческий.

Таким образом, человек имеет двойственную природу: божественную (от Диониса) и титаническую, стихийную. Божественная душа его заключена в темницу тела. Отсюда и несовершенство жизни. Человек по природе своей смешан с нечистотой. Задачи его заключаются в том, чтобы освободить свою душу от материального тела так, чтобы все частицы растерзанного божественного элемента возвратились к своему источнику — Дионису. Но эта задача не достигается смертью. После смерти душа только перевоплощается в другое тело, так что при этом происходит постоянный круговорот «колеса рождений». Это некоторый «рок», закон природы. Мир, таким образом, представлялся орфикам юдолью скорби и зла, что и не удивительно. Мир возник из рокового стихийного процесса, в котором разумный, божественный элемент был не первоначальным, а производным. Такая роковая необходимость производит постоянные перевоплощения душ в тела человеческие или животные, так что по смерти тела душа хотя получает временное воздаяние в загробном мире, но потом снова выбрасывается в круговорот рождений. Из этого безвыходного круга

* Был, кроме него, Орфей исторический, позднейшего времени, но он не имеет никакого отношения к Орфею мифическому.

человека могут вывести только Дионис и его мать Персефона. Их милость и помощь и нужно заслужить для того, чтобы достигнуть освобождения.

К этой цели направлены орфические **таинства**. Здесь был не только элемент мистического единения с божеством, но ритуальные и аскетические очищения. Все это, как содержавшееся в строгой тайне, осталось известно очень недостаточно. У орфиков ритуальных правил было очень много. Запрещалось есть мясо, строжайше воспрещалось есть бобы. Мертвых членов союза (орфического) нельзя было хоронить в шерстяных платьях. Геродот говорит, что смысл этого правила знают посвященные в египетские таинства. У орфиков было также много разных заклинаний и гаданий, они совершали искупительные жертвы за живых и умерших, у них практиковались таинственные исцеления больных, проявлялся дар пророчества и т. д. Впоследствии, когда учение орфизма потеряло престиж в слоях образованных, разные кудесники и заклинатели выдавали себя за обладающих таинствами орфизма и бродили по городам, снискивая пропитание этими волхвованиями.

Наибольшего значения орфизм [достиг] во времена Пифагора, в VI веке до Р. Х. Конечно, Пифагор почерпал свою мудрость не в одних орфических преданиях, а также из Египта и, может быть, других стран Азии*.

Однако он все же был орфиком, да и в мудрости египетских жрецов, а тем более индусских, если он до них доходил, почерпал, по существу, то же самое, что было в орфизме. Вообще, орфизм сливался с пифагорейством.

Несмотря, однако, на чрезвычайное влияние орфизма на греческие умы, несмотря на то, что мистерии продолжали пользоваться во все почти время существования Эллады большим уважением, тем не менее с того же VI века [до Р. Х.] начинают проявляться стремления дойти до истины путем разума. Развивается эпоха философии. Очевидно, что орфизм оказывался не в состоянии уже удовлетворять. Да и действительно, дело «спасения» он мотивировал очень малоубедительно. Откровения Орфея, даже усиленные Пифагором, рисовали картину бытия в таком виде, которая обещала немного успехов человеку.

Бытие — в основе стихийное, не от разума родившееся, а само породившее разум, ставит стихию выше разума, и человек, чувствуя себя по разуму элементом божественным, хочет обеспечить себя от власти материального, хаотического элемента. Для этого он стремится соединиться с Дионисом. Но не говоря уж о том, что сам Дионис в оргиастических культах является божест-

* Шустер считает возможным допустить, что Пифагор совершил очень длинные путешествия в поисках мудрости, был в Египте принят в число жрецов и посвящен в тайны учения, был в Индии и даже в Галлии, где познакомился с учением друидов. (История тайных обществ, союзов и орденов. Т. I. С. 93—95.)

вом стихийных сил, тех, от власти которых человек и хочет избавиться, — он даже и в понимании, какое дал ему орфизм, уже был раз пожран титанами. Где же ручательство, что они и снова не поглотят его? Дионис опирается на власть Зевса, но и владычество Зевса не прочно и, по воззрениям эллинов, имеет конец. Не находя лучших утешений, чем в орфизме, эллинский ум все же не мог успокоиться и на нем. И вот начинаются попытки разума самостоятельно вникнуть в мировое бытие: не найдется ли там чего-нибудь более прочного? Сам Пифагор стал на этот путь, явившись не только мистическим философом, но и ученым.

Так должно понимать поворот умов от орфизма к философии. Но в орфической философии все-таки нельзя не заметить превосходства европейско-арийского духа над азиатско-арийским. В Индии человек, проникши, как ему казалось, в горькую истину бессмысленности существования, покорился факту и стал покорно искать упокоения в «небытии». Эллинский дух пошел по иному направлению. Он стал искать единения не с той бессмысленной силой, которая создала мир, а с силой разумной, которая хотя и была производной, более слабой, но как разумная — возбуждала уважение человека.

Та же сила духа проявилась и в решении поискать своими собственными средствами опоры в жизни, когда орфические откровения стали возбуждать сомнения.

Однако перед философским богоисканием Греции стали те же трудности, как и перед прочими языческими философиями, так как искание начиналось в области тварного бытия.

«Из древнейших мудрецов, — говорит Аристотель, — большинство признавало материальные начала за единственные начала всех вещей. То, из чего состоит все сущее, из чего оно происходит впервые, то они признают элементарной основой (стихией), и во что оно окончательным образом разрешается — это считают началом всего существующего. Вследствие этого они полагают, что ничто не происходит и ничто не уничтожается. Полагают, — говорит Аристотель, — что такова была древнейшая мысль о природе вещей»*.

Но при этом у греческих философов «материя» понимается в гилозоистическом смысле [**hyle** — материя, вещество, **zoe** — жизнь]. Она не отвлечена от жизненной силы, это материя живая. Лишь в позднейшей философии стали различать дух и материю.

Поэтому когда греческая философия хотела перерабатывать вопросы о «природе божественного начала», она на самом деле размышляла о природе физического начала, заслоняя себе путь к Божеству своим основным принципом, что ничто не создается, ничто не уничтожается по существу, а только метаморфозируется в эволюции проявлений. Острый греческий ум очень рано подметил развитие как закон естества и даже предвосхитил наше понятие

* Кн. С. Трубецкой. Курс истории древней философии. С. 66, 72, 73.

об «эволюции» в своем понятии «логического процесса». Эволюционный процесс действительно вполне сходен с процессом логическим или диалектическим, так как логика и сама есть проявление общего закона эволюции. Но в основе этой логики, ее первой посылкой у греков было незыблемое положение, что начало всего есть та или иная материя. Впоследствии эллин заменил понятие материи понятием силы, подходя к понятию «энергии». Но все это оставалось в круге «естества», «свойств естества» и потому никак не могло довести до Бога. Тут получался заколдованный круг. Философия переворачивала естество на все стороны, исследовала его во всех проявлениях, имея желанием отыскать именно «Божество», и находила все что угодно, только не Божество. Стараясь найти отношения нашего духа к Божественному началу и тем уяснить себе судьбы духа, философия находила лишь различные взаимоотношения естества, находила даже законы и условия мышления, но проскальзывала мимо Божества и в конце концов, вращаясь в сфере материализма и идеализма, никак не могла подойти к тому **реализму**, который, различив **два** начала — Божественное и естественное, мог бы получить возможность понимать и закон Божественный, и закон естественный.

Первоначальник греческой философии Фалес[21], стоял на типичной египетской почве, считая, что источником всего сущего был влажный элемент, вода. Он говорил также, что все в мире «полно богов», повторяя общеязыческое представление, по которому бесчисленные частные божества суть проявления того живого начала, которое с точки зрения гилозоизма само было свойством материи. Ученик его Анаксимандр[22] углубил понятия своего предшественника, но не покидая его основной точки зрения. Он ставил в начале всех начал «беспредельное», из которого все возникает и к которому все возвращается в процессе вечного движения. Но это не вода и вообще не какая-нибудь отдельная стихия. Беспредельное — это сама «физис», само естество, то, из чего в разных формах развиваются стихии. У этого основного начала нет какого-либо источника, потому что оно само есть начало всему. Оно «всем правит» потому, что его свойства проявляются во всех производных явлениях и всем им дают заранее предрешенное течение. Эта «физис» бессмертна и неразрушима. Прочие стихии, ее проявления, не бессмертны, ибо при известных условиях по истечении круга эволюции переходят в нечто другое и в конце возвращаются в ту «физис», из которой возникли. Сама же «физис» если и переходит в состояние стихий, то лишь по форме, в подкладке же их остается вечно сама собой. Но по существу своему это основное начало однородно с ними и не составляет Божества, начала истинно творческого.

Не подходит к понятию о таком творческом начале и Пифагор. Его стремление понять **сущее** также вращается в сфере отыскания тончайших основных законов нашего тварного мира. Он указывает на **числа**, которые определяют эти законы и которые лежат

в основании всех их, ибо по числовым отношениям слагается и действует **все**. Выражаясь в геометрических формах, числа дают законы протяжения, «образуют» тела природы. Но что же такое это «все», являющееся в телесных формах? Та же материя, то же естество. На Бога, можно бы предположить, намекает скорее пифагорейское учение о «спасении». Душа, по Пифагору, это некоторое «демоническое» существо, падшее в земной мир и в наказание заключенное в темницу тела. Душа не имеет необходимого отношения к телу, в котором живет, [она] может, не переставая быть сама собою, переселяться в другие тела. По смерти тела душа получает возмездие в загробном мире, а по истечении некоторого времени снова воплощается в другом теле, пока наконец не «освобождается» от переселений и не приобщается бессмертию богов. В существовании «демонических» душ и «богов» нет, однако, понятия о Боге, ибо боги греческого мира были тонким проявлением того же естества. Даже в школе атомистов, наиболее материалистической, признавалось существование богов как особых живых существ, обладающих в сравнении с людьми более тонкой телесностью и большим разумом. Но что касается идеи «наказания» душ и как бы преднамеренного заключения их в темницу тела, то здесь чувствуется некоторая личная распоряжающаяся божественная сила. Недостаточная известность Пифагорова учения мешает сказать с уверенностью, был ли в его представлении какой-нибудь элемент действительно божественный, вне законов естества. Скорее он просто дошел до различения материи и силы, как впоследствии было принято греческой философией и как учил Эмпедокл, действовавший в Кротоне, бывшем центре пифагорейства. Но вероятнее всего, что у Пифагора было то же самое представление египетской философии, которое мы видим у Гермеса Трисмегиста. В разговоре с Тотом* Гермес Трисмегист объясняет: «Будет ли это вещество, или тело, или сущность, знай, что это — **энергии** Бога, энергии вещественные в веществе, энергии телесные в телах, энергии сущностные в сущностях. Вся эта совокупность есть Бог, и **в мире нет ничего, что бы не было Богом**»**.

С представлением о душе как энергии могло, конечно, вязаться представление о ней как о чем-то способном выделяться из материи, переходить в «божественный» вид энергии, и в этом смысле могла быть речь о «спасении». Высшая форма энергии могла [или] помогать душе в этом движении, или отбрасывать ее обратно в низшие формы существования, если душа недостаточно очистилась от вещества.

Во всяком случае, никакого ясного понятия о Боге Пифагор не высказал и не оставил в наследство греческой философии. Оставляя туманности и неизвестности его философии и переходя к почти современнику его — знаменитому Гераклиту, признававше-

* Тот — египетский бог письма и мудрости. — *Ред.*
** Louis Menard. Hermes Trismegiste. С. 86.

муся величайшим умом греческой философии, мы видим, что у него принципиально нет места для Бога.

Гераклит производит впечатление ума гениального, но ничего не признающего, кроме естества. Он говорит и о «богах», и даже об оракулах, говорит о «едином», к которому все сводится; это **«единое»** есть вместе с тем **«мудрое»**. Но это мудрое, составляющее разумную мысль, всем управляющую, есть не что иное, как **внутренний строй мира** и вещества, проникающий их **закон**. Этот строй Гераклит иногда называет **«логосом»**, и именно он впервые пустил в мир термин, который впоследствии получил в греческой философии столь широкое применение. Но в этом термине не было ничего в нашем смысле божественного или духовного. По современной терминологии это был просто **закон природы** и ничего религиозного в себе не заключал. Гераклит создает только философию физики. Его мысль состоит в том, что вселенная представляет вечный круговорот вещества. Посредством чего же происходит этот круговорот? Посредством внутреннего закона, строя (логоса), который **разумен** не потому, чтобы в нем выражалась чья-либо личная разумная мысль или воля, а в том смысле, что все в этом построении не случайно, не хаотично, а стройно, одно с другим соответственно.

Основание всему дает, как выражается Гераклит, **огонь**. Мы, по нашей терминологии, можем выразить это словами «высшая степень напряжения энергии», или «состояние рассеянной материи», когда материи совсем нет, а есть только одна энергия. Так, конечно, Гераклит понимал свой «огонь». Этот огонь, угасая, по Гераклиту, обращался в воду, то есть, по-нашему, — при уменьшении напряжения энергии материя переходит в жидкое состояние. Когда напряжение энергии еще более ослабляется, из «воды», по Гераклиту, образуется «земля», то есть материя из жидкого состояния переходит в твердое. Затем, говорит Гераклит, земля, воспламенившись, снова переходит в воду, то есть при новом усилении энергии твердое состояние переходит снова в жидкое. Затем, по Гераклиту, является испарение, и снова получается огонь, то есть жидкое тело переходит в газообразное, которое, доходя до еще высшей степени напряжения энергии, вступает в исходный пункт процесса — в состояние рассеянной материи. Тот характер движения, тот закон его, по которому совершается этот круговорот, и есть **«логос»** Гераклита. Это не какая-нибудь личность, а самый закон движения. Гераклит объясняет, что этот строй (он же логос) — один и тот же для всех вещей, что никто из людей или богов его не создавал, но что он всегда был, есть и будет: живой огонь, воспламеняющийся **«определенными мерами»** (то есть в определенных пропорциональных отношениях) и угасающий «определенными же мерами». Мысль Гераклита как физика, несомненно, чрезвычайно проницательна, и возможно даже вычислить или представить себе пропорциональные силы напряжения энергии, вследствие которых

являются состояния твердое, жидкое и газообразное — вплоть до «рассеянности материи».

Этот «строй» Гераклит переносит на все явления. Человек составлен из различных состояний «огня» (то есть молекулярного движения или напряжения энергии), а именно: тело состоит из земли и воды, а душа из «огненного испарения». Это, очевидно, означает, что душа составляет предпоследнюю стадию напряжения энергии восходящего порядка. Мир создался потому, что энергия перешла в состояние материи, то есть в переносном смысле «породила материю». Затем в круговороте вещества все снова переходит к высшим состояниям энергии; на лестнице этих ступеней ближайшею к «огню» является «душа». Те напряжения энергии, из которых составляется душа, человек извлекает как из собственного тела, так и из материи окружающего мира.

Вспомним, что материя у греков «гилозоистична», она имеет свойства живого вещества. Наша душа связана с общим мировым процессом, она есть одна из его стадий. В этом процессе имеются и «боги», существа выше людей, но и они входят в общий круговорот движения, и не они определяют судьбы мира, а самый строй мира, закон, «логос» вещей. Логос вещей проявляется разными способами, на основании чего вполне возможны гадания и предсказания. Это вполне «естественно», вполне сообразно разуму вещей.

Пущенный Гераклитом в ход термин «разум вещей», «логос» их, стал охотно употребляться. Потом стали говорить и о «логосах» как частных законах, что не мешало быть и общему «логосу», их обобщающему. Но во всем этом нет никакого элемента чего-либо «божественного» в смысле независимости от «разума естества».

Но эллинский ум старался все-таки отыскать его, Бога, особенного от естества. В дальнейших усилиях стали отделять материю от движущей силы. Эту движущую силу Анаксагор[23] понимает даже как находящуюся не в самой материи, а вне ее и назвал ее мировым духом или Нус (Ум). Но и Ум Анаксагора не имеет значения Бога. Это видно из общего принципа этого философа: «Никаких новых вещей не может возникать, и никакие действительно существующие вещества не могут уничтожаться, ибо никакая вещь не происходит и не уничтожается, а только смешивается с другими существующими вещами или отделяется от них»*.

Уже это одно показывает, что «Ум» Анаксагора есть некоторый элемент если не «вещества», то «естества», и сам философ называет его «легчайшей и чистейшей из всех вещей»**.

В «Федре» Платона Сократ говорит, что, узнав о признании Анаксагором Ума началом всего, думал найти у него объяснение

* Кн. С. Трубецкой. Курс истории древней философии. С. 170.
** Там же. С. 178.

целей мира из целей этого Ума. На деле же оказалось, что Анаксагор «не делает из Ума никакого употребления», но все объясняет из чисто материальных причин. Сократ попытался сделать употребление из Ума и на этом пути достиг некоторого приблизительного «открытия» Бога. Открытие это было весьма приблизительно, но все-таки произошло оттого, что Сократ пошел к Богу не из физики, а из этики.

«Оставивши совсем натурфилософское умозрение, которое он признал бесплодным, — говорит кн. Трубецкой, — Сократ, по словам Аристотеля, ограничился этическими исследованиями. Ход его мысли был таков. Исследуя критически наше познание, мы убеждаемся, что начало всего есть разум. Принципом совершенного, то есть абсолютного, универсального знания, может быть только божественный разум. Только из этого разума можно познать вселенную, между тем древние философы если и приходили к внешнему признанию подобного начала, то все же видели в нем лишь механическую силу и явления объясняли не из разумных оснований или **целей** разума, а механически. Сократ признал философскую физику невозможной, ибо задача "войти в разум вселенной" превышает человеческие силы. Что же может знать человек? Дела "божественные" ему недоступны, но "дела человеческие", то, что зависит от него самого, от его сознательной воли, — это может быть им понято»*.

Другими словами, человеку может быть понятно лишь то действие разума, которое проникает его самого, та часть вселенского действия разума, которая охватывает человека. Таким образом, Сократ перенес наблюдение и изучение на свой внутренний мир. В этом был источник религиозного сознания его, но Сократ все-таки оставался во власти греческого рационализма и, усматривая во всем только **разум**, оставил в полном небрежении всю эмоциональную часть человека, чем преградил себе путь к полному уразумению Бога и отношений к Нему человека. Углубление в наш внутренний мир вводит в философский счет волю, элемент чистой свободы, своепочинности, самостоятельной внутренней силы. Не создав элемента свободы, своепочинности, не приняв его, мы не можем понять и Бога — как Существо, не просто приносящее благо, но именно **по произволению**, по желанию. А этот элемент своепочинности мы усматриваем по преимуществу в сфере нашей эмоции. Между тем Сократ все сводил к одному разуму и знанию, а не **хотению**. «Аристотель прямо обвиняет Сократа в том, что он обратил добродетели в понятия и познания. Все познания рациональны, следовательно, все добродетели сводятся к разумным силам души. Таким образом, Сократ отрицает или игнорирует всю внеразумную часть души — аффект, страсть, волю. Ксенофонт и другие сократовцы и даже сам Платон подтверждают свидетельство Аристотеля: единство всех добродетелей и их рациональный характер составляют излюбленную тему рассуждений Сократа».

* Кн. С. Трубецкой. Указ. соч. С. 21.

По его мнению, «порок есть неведение или заблуждение, простое незнание истинного пути*.

В общей сложности Сократ хотя открыл в себе Бога, но указать Его другим не мог, что видно уже из прямой противоположности философий его учеников, одинаково пред ним лично благоговевших.

Сделав открытие Бога в своем внутреннем самосознании, Сократ уже всюду искал Его, указывал следы Его во всей природе, в целесообразности их. Но самое живое и убедительное проявление Божества Сократ находил при рассматривании нравственной жизни человека. В постоянном самоиспытании он находил на каждом шагу, в великом и малом, столь очевидные следы Божественного Промысла, что сомнение казалось ему невозможным. Жизнь духа представлялась ему непрерывным общением с Божеством. Таким образом, Сократ уверовал во всеведущего и всеблагого Бога. Этот Бог, или Всеобщий Разум, устрояет и объединяет в стройном порядке вселенную. Он обновляет ее в вечно юной красоте и силе и дает каждой твари то, что ей нужно. Премудрый демиург, он все создал ко благу, к той высшей всеобщей цели, которую имеет в себе. Второстепенные божества существуют, но они для Сократа как бы орудия всеведущего демиурга. Богов много, но божественное едино во всем: один всеведущий Промысл, один демиург, один вселенский Разум, от начала создавший человека. И «такова сила и величие Божественного, что оно все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время и обо всем зараз промышляет»**.

Сократ верил даже в гадания, ибо Промысл через них может открывать свою волю. Сократ и лично слышал внутренний голос, который его удерживал от разных поступков; он давал на основании этого голоса советы друзьям. Это называлось «демоном Сократа» (в смысле гения). Верил ли Сократ в бессмертие души? Платон свидетельствует, что в последней прощальной беседе с учениками он говорил о бессмертии.

Тем не менее в философии Сократа общение с Божеством имеет земные цели. У него сохранилось гераклитовское воззрение (развитое впоследствии стоиками) о том, что цели жизни состоят в гармонии с природой. «Если в разуме человека есть нечто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между ним и природой, созданной сверхчеловеческим разумом, нет разногласия. А если природа создана разумно, по общим и благим целям, то каждая истинная, нормальная деятельность, сообразная этим целям, должна вести к удовлетворению, к гармонии человека с

* Кн. С. Трубецкой. Указ. соч. С. 219–220. Кн. Трубецкой желает выгородить Сократа, но оставил лишь краткое возражение. «Надо помнить, — говорит он, — что Сократ не противопоставляет знания добра — доброму действию. Мудрость представлялась ему практической, действенной. Правда и сила добра так велики, что нельзя знать добро и не делать его». Возражение совершенно слабое, ибо ясно, что по страсти можно не хотеть делать добра.

** Там же. С. 227–231 и др.

природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствие»*.

Если подводить итоги, то что же получается из этой наиболее в Греции этической философии? Очевидно, цели Божественного Разума в «делах человеческих» (которые мы можем и должны понять) состоят в гармонии с природой, и отсюда — счастье **здесь**, на земле. Целей другого мира нет, или, по крайней мере, мы в них проникнуть не можем и посему к ним не приготовляемся. Та гармония, которую религия отыскивает между человеком и Богом, по Сократу, отыскивается между человеком и природой. Конечно, Сократ был очень религиозен, как и Гераклит. Но философствование обоих связывает их религию с природой, с «физисом». Разница лишь в том, что Гераклит хотел понять **«физис» вообще**, а Сократ, признавая это невозможным, хотел понять **природу** собственно **человека**. Такие результаты философствования не могли удовлетворить религиозного чувства и его потребностей.

Наблюдая свой внутренний мир, человек не может раньше или позже не усмотреть, что в нем кроме разума действуют сильнейшие элементы — эмоции, чувства, страсти, желания — и что эти элементы могут находиться в противоречии с разумом, даже не только потому, что они ниже разума, а иногда и потому, что они выше разума, зрячее, проницательнее. Это проявляется особенно в том, что человек не удовлетворяется здешним счастьем, чувствует, что он хочет чего-то такого, чего здесь в природе нет. Человек чувствует, что он выше этого мира, он не удовлетворяется никакой гармонией с ним, а стремится к какому-то другому миру. Все это рождается главным образом в области эмоциональной.

Когда у человека является неудовлетворенность этим миром, то у него является потребность **спасения**, то есть выхода из низшего мира в другой, где он надеется найти гармонию не с «природой», а с элементом высшим, Божественным.

Та же по преимуществу эмоциональная сторона наша обнаруживает огромное место в мире какого-то **злого** начала. К убеждению в его существовании пришел уже ученик Сократа Платон. У человека является стремление уйти от этого злого начала, которое владеет им не потому, чтобы человек его желал, а как некоторая внешняя насильственная сила. И вот снова является мысль о **спасении.**

Именно на этой почве спасения является действительное религиозное чувство, то есть искание связи с Богом не как центральной силой «физиса», а как Абсолютным Источником тех сил, которые именно и производят в человеке неудовлетворенность этим миром и желание спасения от него. Но где же искать в этической философии Сократа путей ко спасению? Она не только не показывает его, а даже утверждает невозможность «войти в разум вселенной», то есть туда, откуда только и можно ждать спасения.

* Там же. С. 225.

Сократ показывает путь к гармонии с природой, тогда как чувство человека тянет его войти в гармонию с Богом.

Платон, ученик Сократа, который даже говорил, что «Платона нет, есть только Сократ», сам показал пример неудовлетворенности мудростью учителя. Он потом перешел к Пифагору и к мистике. Он стал искать именно «разум вселенной». Он заметил бытие злого начала. Но как же совместить зло с владычествующим надо всем добром? Как явилось зло? Из разума оно не могло проистечь, значит, возникло из чего-то другого. Платон не решил вопроса, но вопрос этот может быть решен только введением в счет мировой жизни, кроме разума, еще свободной воли, направляющейся, куда ей окажется угодно, хотя бы от добра ко злу.

Никто из греков не подвел человека так близко к Богу, как Сократ, поставивший самонаблюдение вообще и наблюдение Промысла в душе своей в основу мудрости. Но это наблюдение себя самого и действия в нас некоторой таинственной силы, промышляющей в нас, все-таки не решает для нас тайны нашего мирового бытия, нашего пребывания здесь, нашей борьбы духовной, способов нашего спасения, а только доводит до высшей степени напряженности желание наше получить разгадку и нашу веру в то, что ее может дать Божество, нами в себе чувствуемое. Таким образом, является жажда **Откровения Божественного**.

Это и есть главный религиозный результат искренней и проницательной философии. Философия не может дать познания высшего. Сократ прав, указывая, что человеку невозможно войти разумом в «дела Божественные». Но посредством познавания «дел человеческих» мы приходим к исканию Откровения о «делах божественных», и это тем более, что нам вообще важнее всего не познание «полноты бытия» в котором Платон видел «благо», но **приобщение** к этой полноте бытия, то есть спасение из мира, полноты бытия в себе не заключающего и нам не способного дать.

Но если Сократ и Платон сослужили огромную службу в подготовлении почвы к принятию людьми Откровения Христа, то сами по себе никаких элементов этого Откровения не могли дать. Платон в этом отношении, может быть, отступил даже на шаг назад от Сократа. Он старался найти место Бога в мире и дать место жизни с Богом, но ни того, ни другого не достиг.

Его воззрения представляют сочетание греческой философии, египетской, пифагорейской, даже и индуистской и вызывают в совокупности все возражения, какие можно сделать этим философиям каждой порознь. Мы остановимся на кратком обзоре его учения (впрочем, много раз менявшегося) главнейше для обнаружения того, что в религиозном отношении оно не давало ничего положительного.

Чрезвычайно раздувая значение внутреннего самонаблюдения, Платон утверждал, что истинное знание мы почерпаем не из внешних впечатлений, а только из самонаблюдения, да и в нем не приобретаем чего-либо нового, а только припоминаем то, что душа

знала еще до своего земного существования. Такой взгляд связан с отрицанием видимого мира. Платон учил, что над нашим видимым миром существует другой, сверхчувственный мир **идей**, который и составляет реальное бытие. Идеи — это сущности, которые существуют сами по себе и имеют вечную реальность, тогда как видимое бытие есть только отражение идейного и, вечно возникая и уничтожаясь, никогда не существует в истинном смысле. Как же возникает это фиктивное бытие? В мире, говорит Платон, существуют, по какому-то закону вещей, **идеи**, **материя** и **явления**. Материя — это какое-то пустое место, в котором отражаются идеи, нечто вроде небытия. Когда же идея отражается в материи, то возникают явления. Этот мир явлений и есть наш видимый мир.

Высшая из идей есть Бог. Он восхотел создать мир, себе подобный. Для этого он создал сначала **«душу мира»**, из смеси бытия и небытия, и эту смесь распространил в разных пропорциях по вселенной. Мир, получивший душу, стал особым существом — это «чувственное божество» (как «второй бог» у египтян). При устроении мира образовано четыре стихии. Первая — «огненная», из которой образованы боги, демоны и звезды, почитаемые Платоном за «гениев». Все они созданы самим Богом, Демиургом, остальные же стихии созданы уже без него — богами. Над человеком совместно трудились и Демиург, давший ему бессмертную душу, и боги. Души сначала помещались в высших сферах, где звезды, но потом ниспали в материю и воплотились. Это могло произойти потому, что душа составлена из трех частей: одна — духовная, бессмертная, две другие — смертные, но различных качеств: одна благородная, влекущая к высокому, другая худшая, чуждая разумности, тянется к материи. По ниспадении душ задачей человека является обратное освобождение от телесного. Это достигается посредством средоточения на внутреннем умозрении, в результате чего душа может возвратиться к божественному. Платон рассказывает, что душа после земной жизни идет на 1000 лет в состояние наказания или блаженства, после чего снова воплощается. После трех добродетельных жизней душа возвращается в небесные сферы и пребывает в них 10 000 лет. А после того все-таки **рок** снова отправляет ее на землю.

Эта философия бытия не осталась без влияния на гностиков и отдельных христиан (но не на христианскую веру). Она по существу весьма произвольна и не выдерживает критики разума. В ней немало и противоречий. Так, например, Платон сделал очень тонкое наблюдение о самостоятельном начале зла*.

Зло, по его мнению, обнаруживает себя как начало общее, и так как оно не может объясняться действием благого Божества, то должно признать существование, наряду с благой душой, также злой души, которая противодействует благу. Но откуда же возникла эта злая душа? На это не может ответить мировоззрение Платона, и явление это противоречит всему происхождению его мира.

* Кн. С. Трубецкой. Указ соч. Ч. II. С. 62.

Излишне говорить о произвольности всех положений философии бытия Платона. В религиозном же отношении она не дает места жизни с Богом, так как его Демиург совершенно не предусмотрителен и не силен в действии. Он хотел создать мир по своему подобию, создал же нечто крайне странное. Он не желал зла, а оно возникло сразу. Присутствие злого начала подрывает авторитет Демиурга. Власть какого-то «рока» тяготеет над миром. Основные элементы природы существуют помимо Демиурга, и он составляет лишь часть их. Нравственной ответственности души не могут иметь, так как у Платона совсем нет места для воли. Ее действие не может поэтому объяснять возникновения зла. Бытие у Платона сводится к идеям, а идеи развиваются логически, и из них не может не родиться то, что в них заключается. Если бы не было заложено зла, оно бы не могло явиться.

Нельзя вывести появление зла и из влияния материи, потому что материя у него определяется как нечто бескачественное и пассивное. Она отражает лишь то, что есть. Таким образом, смысл мировой жизни кажется очень странным. За что наказание? Почему блаженство? И в довершение «рок» снова изгоняет из блаженства и бросает неповинную душу в юдоль скорби.

Нет возможности себе представить какого-либо общения с Божеством, когда оно обрисовывается в таком положении и с такими качествами. Платон увлекал умы отдельными местами, полными возвышенного духа, увлекал призывом к жизни «идеальной». Его учение об идеях, оставившее нам термины «идеал» и «идеальный», давало очень хорошую почву для воспитания человека в духе высших свойств его, заставляло вдуматься, в чем «идеал» нашей личности, и стараться сравняться с ним. Да, в отношении человека это учение Платона имело даже некоторую долю реальности, так как человек создан по образу и подобию Божию и действительно имеет свой «идеал» в Высшей Божественной Личности. Но религиозного значения в положительном смысле он не мог иметь. Лишь косвенно, отрицательно Платон имел влияние в том смысле, что показывал бессилие человеческих сил, даже платоновских, дойти самостоятельно до отыскания Бога. Такое сознание располагает людей, ищущих Бога, всматриваться в то, нет ли где Откровения самого Божества.

Сократ приблизился к отысканию Божества на всю степень близости, допускаемой высочайшим человеческим самостоятельным проникновением. Дальше него никто и не пошел. Остальные течения философии, как в его время, так и после него, встречаясь с постоянными затруднениями, приходили лишь к отрицанию самой возможности понять глубочайшую истину, а следовательно — понять и смысл жизни. Эпоха софистов, к которым вульгарно причисляли и Сократа, ярче всего выразилась в безвыходном **скептицизме**.

Философия Эллады, отыскивавшая абсолютную истину, а следовательно и Бога, на почве углубления в смысл естества, показы-

вала все более наглядно, что мир существует не так, как мы его наблюдаем; но уяснить себе, где же его подлинное бытие, философия не успевала. Ясно становилось только то, что и выразил Протагор[24]: «Человек есть мера всех вещей». Мы узнаем не то, что есть, а то, что нам кажется. Все наши восприятия и суждения субъективны. Следовательно, наше познание относительно. Наши восприятия и суждения — относительны, и мера всего, всех восприятий и суждений, есть **человек**. Отсюда полный скептицизм к какой-либо достоверности нашего познания, и Горгий[25] подводит такие итоги стремлений к познанию: 1) ничто не существует; 2) если бы было существующее, оно было бы для нас непознаваемо; 3) если же было бы познаваемо, то не было бы выразимо в словах, не было бы передаваемо*.

Тут мы переходим из скептицизма в **агностицизм**.

Религиозное значение этого скептицизма состояло в том, что человек, не способный им жить, предрасполагался встретить охотно Откровение, когда для него настало время. И хотя древнее языческое миросозерцание приготовило для противодействия христианству все свои ресурсы в новом пифагорействе и особенно в новоплатонизме, но эти усилия язычества, объединенные и руководимые греческим гением, не в состоянии были отвратить классический мир от обаяния того факта, что перед ним явилось **Откровение самого Бога**. Перед Богом склонился классический мир, долгой работой пришедший к убеждению, что силы людей не могут сами по себе познать смысла жизни.

ГЛАВА XV
Эволюционные потенции идеи язычества

В отношении идеи Бога как Создателя и Промыслителя мы не имеем надобности входить в рассмотрение ее возможных, потенциальных, эволюционных исходов, так как по самому содержанию своему она допускает только один исход. Но мы находимся в совершенно ином положении относительно языческой идеи, развитие которой способно приводить к весьма различным конечным исходам.

В христианской философии религии весьма обычно мнение, что эволюция языческой идеи в конце концов приводит к признанию Бога Создателя и Промыслителя, к исканию Его откровения и присоединению к Им указанным целям мирового процесса. Это мнение основано на чисто логических умозаключениях, исходящих не из оценки содержания язычества, а из наших представлений о Боге. Рассуждают так: Бог благ и всемогущ, следовательно, он может и захочет всех присоединить к Своему Царствию, а следовательно, язычники непременно придут к понимаю Его и при-

* Кн. С. Трубецкой. Указ. соч. Ч. I. С. 193.

знанию Его. Такое умозаключение кажется очень просто и ясно. Однако оно не может предопределять решения вопроса о потенциальных эволюциях язычества. Прежде всего, **общее** спасение вовсе не указано в Откровении, где, напротив, говорится о множестве людей, не попадающих в Царствие Божие и преданных вечному мучению. Во-вторых, общее спасение, согласное с понятием о благости Бога, находится в противоречии с понятием о Его справедливости. Без всякого сомнения, этим не отрицается возможность всеобщего спасения в каком-то неведомом для нас будущем. Что такое «вечность» мучений в той новой сфере и состоянии бытия, которые сменят наш мир по его преобразовании, после нового творения всего, — мы этого не знаем. Мыслимо, что в этой новой форме бытия окажутся какие-либо иные способы спасения всех и приведения их к Богу. Но рассуждать об этом **теперь**, в отношении **здешнего** мирового процесса и на основании того Откровения, которое нам **здесь** дано, мы не можем. Мы можем рассуждать только о том, что знаем, то есть о здешнем мире и об Откровении, данном для прохождения **этой** жизни. Вопрос об эволюционных потенциях язычества нужно рассматривать **на основании содержания язычества**, а не на основании каких-либо свойств Божиих. Какие возможности развития заключает в себе язычество, каково оно есть, и на **этом**, а не каком-либо **другом** свете? Вот что приходится нам разрешить для того, чтобы понять смысл и роль язычества.

А оно по содержанию своему весьма сложно, содержа в себе различные элементы, которые могут весьма различно комбинироваться и порождать неодинаковые исходы.

Из предыдущего видно, что язычество обусловливается неправильным направлением всех основных свойств духа. Оно порождается: 1) чувством, стремящимся к низшему благу; 2) ошибающимся разумом; 3) самоутверждением воли. Сверх этих источников, кроющихся в самой природе человека, Откровение настойчиво указывает еще внушения злого духа, врага Божия. Но в эволюции язычества принимают участие не только эти импульсы, отдаляющие и отрывающие человека от Бога, а также совершенно противоположные, привлекающие его к Богу. В своей природе человек имеет достаточно данных, возбуждающих его стремление к Создателю и Промыслителю, а наблюдение создания, раскрывающегося в таком величии, рождает идею Бога Создателя, наблюдение же своей жизни открывает и Промыслителя. Таким образом, одни импульсы влекут к связи с Богом — к сознанию религиозному, другие, наоборот, внушают состояние иррелигиозное, отчуждение от Бога. Один ряд чувств и размышлений ставит на дорогу отыскивания Царства Божиего, другие ставят на путь, приводящий к желанию царства человеческого; наконец, не исключается возможность и того, что злой дух может мечтать о собственном царстве и увлекать человека на дорогу, способную к этому приводить, хотя бы и бессознательно для людей.

Наблюдение природы и своего духовного мира может приводить к догадке о Боге Создателе. Но отождествление природы с ее Творцом, приписывание ей, так сказать, равночестности с Ним имеет своим последствием то, что мы начинаем принимать законы природы тварной, созданной, за **высший закон** всякого бытия, а следовательно, и того, которое чувствуем в себе как бытие духовное. Общее убеждение язычества, выраженное, может быть, и в апокрифической «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста*, гласит, что «все, что вверху, подобно тому, что внизу». Но тот, кто составляет понятие о Боге на основании явлений природы, не может уже приписать Ему, как атрибутов, ни личности, ни свободы, ни способности создавать, ни этического содержания, ни сознательных целей, ни всемогущества. Наблюдение природы лишь тогда подводит к концепции истинного Бога, когда человек подметит, что она и ее явления не могли бы и возникнуть, если бы не было иного Великого Существа, иных свойств, природе недостающих.

В природе мы видим не создание, а порождение, не свободу, а необходимость, не цель, а связь причин и следствий, не бессмертие, а трансформацию, не всемогущество, а всегда точно определенное количество силы, не этическое начало, а только относительную пользу и вред. Именно это, в связи с наблюдением своего духовного мира, и может подводить человека от зрелища природы к мысли о Ком-то другом, обладающем свойствами, в природе не обнаруживаемыми, но чувствуемыми человеком в своем духе. Если же мы переносим свойства природы на высший принцип бытия, то наносим тяжкий удар своему собственному духу и совершенно искажаем понятие о Боге. При этом жизнь личности неизбежно понижается, ибо, черпая понятие о себе не в идеале Бога, а в силах природы, мы не можем возводить этическое начало в высший принцип. Человек может различать в природе приятное для себя и неприятное, полезное и вредное. Он может поэтому различать и в божествах, построяемых из сил природы, существа добрые и злые. Но это не имеет ничего общего с абсолютным этическим законом. В божествах, выводимых из сил природы, человек может санкционировать только свою страсть, активность и пассивность, буйный разгул или мертвую тишину, но этическому началу он тут не может научиться, не может здесь найти для него поддержку.

Признавая законы природы образцом и законом жизни для себя, существа по природе духовного, этического и сознательного, человек неизбежно переходит в приниженное состояние. Он теряет побуждения культивировать в себе свои лучшие и

* Эта «Изумрудная скрижаль», которую алхимики и современные оккультисты приписали Гермесу Трисмегисту, наукой не считается подлинной, так что Менар даже не помещает ее в своем переводе сочинений Гермеса Трисмегиста. Но несомненно, что мысль «Изумрудной скрижали» вполне соответствует подлинной философии Гермеса и легко может быть поддержана цитатами из последней.

высшие свойства, если даже не способен вполне их в себе заглушить. И первые зачатки освобождения из этого приниженного состояния человек, погруженный в язычество, может получить только в **припоминании** действительного Бога, в котором живет идеал высших свойств личности.

Но противобожеские тенденции язычества отличаются удивительным упорством. Даже и в тех случаях, когда язычествующий человек начинает как будто подходить к Богу, вспоминать о нем, он получает новые толчки назад или в сторону от него, на той самой почве, на которой, казалось, стал к нему подходить. Борьбу движений к Богу и от Бога мы видим целые тысячелетия в разных фазисах язычества, окончательной же победы того или иного из этих стремлений не видим и до сих пор.

В язычествующем сознании постоянно заметны смутные припоминания Бога (Личного, Создателя и Промыслителя). Это припоминание идет изнутри самого духа человеческого, но оно столь же постоянно заглушается и часто приводит к еще более грубым заблуждениям. Так, например, перенос на силы природы духовных свойств, конечно, возникает именно потому, что человек вспоминает истинное существо свое и своего Создателя. И, однако, из идеи гилозоистичности природы развились величайшие заблуждения и обратное приписывание Богу свойств чувственной природы. Затем, когда язычники перешли к созревшему политеизму, в этом также можно усматривать сознание **личности** в божественном мире. Но и тут явились худшие прежнего последствия, так как общение с политеистическими божествами оказалось наиболее безнравственным из всех культов.

А вместе с тем, несмотря на самую крайнюю безнравственность политеистических культов, в человеке не заглушалось вполне сознание истинных свойств Божества, особенно благости. С древнейших времен в молитвенных обращениях язычников замечается нередко истинно трогательное чувство.

«Господь, да укротится гнев сердца твоего, — молился древний житель Аккада. — Бог, знающий неведомое, да примирится, богиня, знающая неведомое, да примирится... Я ем пищу гнева и пью воду тоски. О мой бог, прегрешения мои велики. Я грешу, сам того не ведая. Я иду ложной тропой, того не ведая. Господь в гневе сердца покрыл меня стыдом. Я лежу на земле — и никто не протянет мне руки, я вопию — и нет никого, кто бы услыхал меня... Господи, ты не отвергнешь раба своего. Среди бурных вод приди на помощь мне. Я грешу, обрати мои грехи во благо, повели ветру рассеять мои преступления»* и т. д.

Так нельзя обращаться к божеству, не имея в сердце надежды на его благость, несмотря на то, что непосредственные атрибуты этого божества не давали на это никаких оснований. С объединением политеистического пантеона атрибут благости начал приписываться основному божеству. В Ассирии бог Илу рассматривал-

* История Халдеи. Перевод г-жи Рагозиной. С. 211.

ся как «единый и благой». В Египте основному богу приписывали «безграничную доброту». Индийские арийцы выступили на свой путь развития с таким же воззрением (Дьяус питар и вообще асуры). В греческом политеизме постоянно видим искание не только милосердия, но и справедливости богов, особенно Зевса, Аполлона и [Геры]. Это приписывание, даже навязывание этических свойств божествам, атрибутам которых такие свойства совершенно не подходили, рисует требование сердца человеческого, сознание — чем Бог **должен быть**. В «Бхагавад-Гите» то же божество, которое «не озабочивается ни грехами, ни добрыми делами», в другом месте заявляет, что, когда на земле оскудевает справедливость, оно приходит на землю для восстановления правды.

Неистребимое сознание необходимости этического элемента в Высшей Силе мира выразилось также в повсеместном преобразовании языческих представлений о загробном мире. Древнейшие документы язычества рисуют посмертное существование как нечто ужасное, независимо от действий человека в течение земной жизни. Люди по смерти переходили в мрачные области, где тени их блуждали в тяжком полубессознательном состоянии. Однако эти представления постепенно всюду начинают сменяться верованиями в какое-то справедливое возмездие за гробом: благую жизнь для поступавших хорошо и наказание для злых. Является верование, что люди восходят к богам, создаются разные острова блаженных и т. п. Возникает суд над мертвыми. Даже у буддистов, весьма нелогично, но соответственно с чувствами человека, развивается понятие об аде для злых и девалоке; [подобии] рая. И даже в самой индусской карме есть идея некоторой справедливости, хотя и чисто механической.

Вообще «припоминание Бога» в язычестве совершалось так же систематически, как заглушалось. Точно так же совершалось «припоминание» о некоторой злой силе, противодействующей благому началу.

Для язычества составляет чрезвычайно невыгодное в религиозном смысле препятствие к богопознанию какая-то слепота на бытие злого духа. Множество явлений зла в мире становятся при этом непонятными и начинают приписываться Богу. В язычестве злые духи общеизвестны, но в качестве чего-то очень мелкого и незначительного. Однако высокое напряжение нравственного чувства иногда и язычников приводило к догадке, что в мире есть какая-то могучая сила Зла, наряду с Благой. Таковой была интуиция Платона. Еще большей отчетливости сознание борьбы добра и зла — Ормузда и Аримана, достигло в религии Зороастра (Заратуштры). Но самая забывчивость в отношении наиболее чутких догадок о содержании духовной борьбы мира составляет указание на то, как трудно язычеству пробиться к пониманию истины, раз забытой.

Профессор А. И. Введенский в своем труде о «Религиозном сознании язычества» пытается установить **общую** формулу эволю-

ции язычества, выражающую постепенное приближение к понятию Бога Создателя и Промыслителя путем множества ошибок, одна за другой отвергаемых. Он рисует такой общий процесс. Первую стадию составляет **политеизм** разных видов. Но, перепробовавши разнообразные его формы, человек приходит к убеждению, что в них он не получает удовлетворения, не находит истинной жизни. Тогда в политеизме настает кризис, и человек переходит к **пантеизму**, от многобожия ко всебожию, но и в нем не находит успокоения своей душе. Новый фазис заканчивается таким же кризисом, и утомленный исканиями человек переходит к **атеизму**, безбожию. Таким образом, получается три фазиса эволюции язычества:

1) многобожие — политеизм,
2) всебожие — пантеизм,
3) безбожие — атеизм.

Атеизм, однако, не увековечивается. После известной эволюции он также доходит до кризиса, после чего человек проникается сознанием невозможности собственными силами справиться с задачей отыскания истинной религиозной жизни и приходит к исканию Божественного Откровения. Долгим кругом развития человек, утерявший Бога, достигает сознания того, **в чем не может быть искомой им истины***.

Это результат отрицательный, но, конечно, весьма ценный, и в этом, говорит проф. Введенский, «есть окончательная цель истории язычества и ее высший смысл»**.

После этого люди, конечно, становятся особенно чуткими искателями **Откровения** самого Бога. Эволюция, обрисованная проф. Введенским, показывает нам, таким образом, в язычестве путь отрицательного прихождения к Откровению Бога Создателя и Промыслителя. В смысле **одного из путей** эволюции язычества формулу проф. Введенского нельзя не признать очень правильной. Но, во всяком случае, это только одна из возможностей, и в язычестве имеется немало других. Сверх того: что называть «религиозным сознанием»? Смысл слова «религия», то есть связь с божественным, значительно изменяется у всех признающих «божественным» не собственно Творца и Промыслителя, а вообще «самое высокое существующее в мире», как выражается Рудольф Штейнер. «Высшее, к чему может обратиться взор человека, он именует “божественным”. И он должен свое высшее назначение привести в связь с этим божественным началом. И потому высшая мудрость, раскрывающая человеку его естество и тем самым его назначение, воистину может быть названа “божественной мудростью”»*** или теософией. При таком понимании термина «божественность» и «религия» — а мы должны его допустить, становясь

---

* А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества. М., 1902. С. 714.

** Там же. С. 228.

*** Рудольф Штейнер. Теософия. СПб., 1910. С. 6–7.

на почву изучения религий, — язычество имеет много других путей эволюции, не только приводящих к Богу Создателю, а и безнадежно от Него отводящих.

Каждый из фазисов сознания язычества, указываемых проф. Введенским, имеет и совсем иные исходы. Буддизм дает образец могучей логики пантеиста, который, вникая в бессодержательность безличного бога природы, не желает быть с ним и остается лучше сам по себе, без всякого бога. Это переход к атеизму, но из этого же атеизма Будды возрождается новый политеизм. И каковы могут быть дальнейшие эволюционные потенции этого нового политеизма? Будет ли это снова пантеизм, будет ли это снова атеизм? Может быть и то, и другое, а может быть и нечто третье, способное возникать и прямо из пантеизма и из атеизма. Это именно перенос понятия о божественном на самого человека.

Преувеличенное понятие о значении человека рождается при всяком принижении понятия о Божестве и доходит до максимума, если значение Бога доходит до нуля. В своем космическом значении человек легко убеждается под влиянием ложной мистики. В своих погружениях в область «таинственного» он замечает свою способность непосредственно, одним напряжением нервов или воли, влиять на силы природы, к которым и Штейнер, в глубинах высших планов «естества», применяет термин «божественного». Это рождает мысль, что человек равен такому «божеству» или даже выше него. Признавая основной силой «дух», человек находит, что он и сам вырабатывает его, конденсирует его из высшего безличного элемента естества. Когда при этом представление о реальности Личного Бога исчезает, то сознательной духовной силой вселенной остается не кто иной, как человек. А это и означает, что, в сущности, Бог — это он сам.

Так может являться совершенно иной фазис эволюции религиозного сознания язычества — **человекобожие**.

Оно в полной мере, в широких размерах нигде еще не являлось. Но зародыши его были и есть, и оно мыслимо как явление вполне прочное и самоутвержденное.

Но для этого требуется подготовка как миросозерцания, так и сил человека. Необходимо, чтобы в людях исчезло материалистическое миросозерцание и чтобы реальное бытие духовного элемента в мире стало общепризнано, при таком же общепризнанном неверии в бытие Личного Бога Создателя и Промыслителя. Подготовка этого издавна делалась и в настоящее время энергически продолжается. В индусской пантеистической философии духовно божественные свойства признаются имманентно свойственными самому естеству, конденсируясь не в одной особой Божественной Личности, а во многих «богах» и также в человеческой личности, как живущей здесь, на земле, так и перешедшей в другие сферы бытия, куда эти существа попадают по окончании земного своего поприща. Таковы же взгляды оккультизма и теософии наших дней. Их «великие души» играют в мировом и даже космическом

бытии важную, определяющую роль. Они же в новых воплощениях являются и снова на земле. В оккультизме и теософии предполагаются так называемые посвященные — люди, развившие в себе высоко духовные атрибуты, которые дают им власть над всей природой. Великие посвященные живут и в сферах надземных. Есть даже указания на то, что мир «ангельский» образуется именно из этих посвященных, или великих, душ, достигших пребывания в сфере «духовной» и, может быть, даже выше духовной — так называемой «божественной». Есть указания на то, что именно эти бывшие люди, возвысившиеся до ангельской и божественной природы, производят в «божественном мире» те волнения, которые служат источником творения мира или новых миров. Таким образом, в этих точках зрения человек, уже развивший в себе истинные высокие свои свойства, является именно тем, что называется «божество», тогда как именуемое «Высшее Божество» есть только резервуар высшей силы, которая в личных формах концентрируется лишь в людях и происходящих из них ангелах. Все это создает уже некоторый **политеизм человекобожия**.

Но из этого множества полубожественных и божественных существ человеческого рода логически может развиваться и один — сверхчеловек, сверхангел. Такой концепции для **всего мира**, кажется, еще не появлялось. Но божественный сверхчеловек для Земли и даже для нашего чувственного мира уже был создан индуистской идеей. Это именно Ману Сваямбху, который порожден Брамой и сам породил других Ману, сотворив при его сотрудничестве мир со всеми его существами и даже мелкими богами природы. Ману, даже и Высший, — это все-таки человек. Другие Ману участвовали и в творении мира, и особенно в его управлении и устроении в периодах манвантаров*.

В теософии предусматривается появление такого сверхчеловека в ближайшем будущем для современной человеческой расы. Рудольф Штейнер, рассказывая о прежних расах, будто бы бывших на земле, — демурийцах, атлантах и т. д., поясняет, что к ним посылались «божественные руководители». «Посланники атлантической эпохи были особыми существами, освященными их (то есть высших существ) властью и окруженными блеском, который придавала эта власть». Потом же это изменилось. «Человеческие посвященные последующих времен по своему внешнему облику — такие же люди, как и все. Но они, конечно, пребывают в союзе с высшими мирами, и до них достигают откровения и явления посланников богов». Лишь в исключительных случаях они пользуются силами свыше и совершают дела, признаваемые непосвященными за «чудеса». По мере развития людей и их «ок-

* Обо всем этом повествуют «Законы Ману». Собственно исторически Ману был главой важнейшего клана арийцев. От других шести Ману (их всех семь) происходят другие кланы арийцев. Но этим же самым Ману приписывается заведование манвантарами — многомиллионолетними периодами пересоздания мира.

культных» способностей посвященные открывают им свои тайны в руководстве жизнью. И тут-то являются руководители-сверхчеловеки. «Как детей вел еще сам Ману свою группу людей... Лишь в конце пятой коренной расы, когда достаточное число людей будет подготовлено к принятию знания, **сможет открыто явиться им величайший посвященный**. И этот человеческий посвященный возьмет тогда в свои руки дальнейшее верховное водительство, как сделал это Ману в конце четвертой коренной расы. Таким образом, воспитание пятой коренной расы заключается в подготовке большей части человечества к тому, чтобы оно могло свободно последовать за **человеческим Ману**, подобно тому как родоначальница этой пятой расы последовала за божественным»*.

Здесь роль «божественного Ману» переходит в руки «человеческого Ману», является чистое **человекобожие**. Для того чтобы вполне оценить силу этого проявления человекобожия, должно вспомнить, что у оккультистов Спаситель Иисус Христос считается не более как одним из «посвященных» — даже не наравне с Ману, а наравне с Рамой, Кришной и т. п.**

Таким образом, говоря о потенциальных исходах языческой идеи, нам приходится трехчленную формулу профессора Введенского развить в четырехчленную и предусматривать такой ряд ступеней:

1) многобожие,
2) всебожие,
3) безбожие,
4) человекобожие.

Этот последний фазис эволюции, указываемый документами индуистскими и оккультическими, точно так же более чем указывается, а прямо предсказывается христианской эсхатологией в виде имеющего явиться Антихриста, так как этот противник Христа характеризуется как **выдающий себя за Бога**. «Противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он как Бог, выдавая себя за Бога», — сказано у апостола Павла (2 Фес. 2, 4). Таким образом, фазис человекобожия свидетельствуется, можно сказать, общечеловеческим сознанием, христианским и нехристианским.

Но эволюционные потенции язычества не исчерпываются и этим. В христианской эсхатологии указывается еще **сатанобожие**. В Апокалипсисе отмечается, что в последние времена диавол завоюет себе поклонение людей: «И дивилась вся земля, следя за зверем (как именуется Антихрист. — *Л. Т.*); и поклонились дракону, который дал власть зверю» (Откр. 13, 3). Этот же «дракон» есть не кто иной, как диавол: Ангел, говорится в Апокалип-

---

* Рудольф Штейнер. Из летописи мира (Aus der Akasche Chronik). М., 1913. С. 41, 42, 43. (Летопись акаши — это значит летопись, прочитанная в астральном мире.)

** См., например: Edouard Schure. Les grands inities (Великие посвященные. — *Ред.*). Paris, 1914.

сисе позднее, «взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана» (20, 2).

В истории религий мы имеем много примеров поклонения диаволу. Христианство считало и вообще языческие политеистические культы служением «бесам». На Востоке и в настоящее время существует секта йезидов, которых магометане считают поклонниками диавола, но учение этой секты плохо изучено, так что трудно о ней положительно судить. В Средние века некоторые секты обвинялись в том же, как и отдельные лица. Процессы ведьм и колдунов обыкновенно сопровождались обвинениями в поклонении диаволу на шабашах, где диавол являлся в виде козла. Разумеется, процедура этих процессов со страшными пытками не позволяет судить о том, насколько искренне подсудимые сознавались в этом преступлении. Но нет сомнения, что было немало ведьм и колдунов, которые и сами вполне были уверены, что служат диаволу и что он им является. Тут многое относится прямо к области психиатрии. Однако (хотя бы на почве половой извращенности и хотя бы мечтательно) в этих случаях было много совершенно искреннего предания себя диаволу, даже со страстью и увлечением. С точки зрения психологической в беснованиях этих ведьм действовало то же самое, что и ныне, как говорят, существует у так называемых сатанистов с их «черными мессами», на которых производится всевозможное надругательство над Христом и святынями и происходят страшные проявления полового разврата.

Точно так же у разных «черных магов» и колдунов мы видим психологическую черту — готовность добровольно перейти к диаволу на почве самых низких чувств: зависти, корысти, злобы, мщения и т. п. Если эти развратные ведьмы и злобные колдуны и не были в действительных сношениях с диаволом, а только воображали себе это, то психологически мы имеем в их примере тот факт, что человек способен **не любить** Бога и предпочитать ему диавола.

Те исторические секты, которые обвинялись в поклонении сатане, изучены иногда достаточно для того, чтобы мы могли судить об их действительных верованиях. Их религия исходила из представления, что есть два бога. Один — высший, который не заботится о мире и не вступает в его дела, а живет где-то в высших сферах, среди божественных светлых духов, совершенно не касаясь человеческих дел и отношений. Другой бог — низший, называвшийся Люцифером, а иногда Чернобогом, имеет характер какого-то демиурга, который устраивал мир и заботится о нем, дает миру всякие блага, произрастание плодов земных и всякое удовлетворение потребностей людей, богатство, здоровье, удачу и т. д. Поэтому сектанты поклонялись этому низшему богу, совершенно игнорируя высшего. Таковы были разветвления люцифериан в альбигойской секте*.

* «Люцифер, почитавшийся альбигойскими катарами, — говорит проф. Осокин[26], — есть творец первоначальной материи, всего телесного и видимого. Небо, солнце и звезды также принадлежат ему.

К той же категории относится, по-видимому, ересь тамплиеров с их поклонением идолу Баффомету. Может быть, эти верования находятся в генетической связи с манихейством, но в ближайшем происхождении они связаны, по общему мнению ученых, с так называемым павликианством и богомильством.

Все эти секты, начиная с болгарских богомилов, обвинялись в чрезвычайно развратном культе*.

Профессор Прутц[27], глубокий знаток средних веков, называет люцифериан «ужасной сектой выродков, которая в XII веке слилась во Фракии со старыми павликианами и получила распространение в Германии, где считались многими тысячами**.

Он считает достоверными обвинения их в развратных обычаях. В других случаях, несомненно, обвинения были или ошибкою, или клеветой противников, хотя вообще — по идее манихейства — греховным был только **брак** и **рождение** детей, разврат же, даже противоестественный, не вменялся в грех. Отсюда, конечно, могло быть у некоторых обычаем и убиение младенцев.

Но какова бы ни была половая нравственность большинства поклонников низшего бога, который был разновидностью «диавола» (его называли и Сатаниилом, и Люцифером, и Чернобогом — разно в разных сектах), здесь поклонение диаволу вытекало из очень невысоких стремлений, если не из совершенно извращенных, то, во всяком случае, очень невысоких. Это те же побуждения, которые в народных сказаниях заставляют продавать душу черту, а в древнем язычестве побуждали обращаться именно к злым духам, а не добрым: удовлетворение какой-нибудь страсти, мщения или побуждения, чуждые понимания высших благ духа и сводящиеся к животной сытости, благосостоянию материальному и т. п. Однако могут быть психологические симпатии к сатане именно как врагу Божию.

Неукротимое самоутверждение врага Божия, смело выступившего против Владыки Вселенной и даже после жестокого поражения не побежденного внутренне и продолжающего вести борьбу во что бы то ни стало, — несомненно, что образ такой страшной

Он дает животворную силу земле, тогда как Бог света не причастен ничему земному. Он гнушается всего материального». Н. Осокин. История альбигойцев и их времени. Казань, 1869. Т. I. С. 188–195.

* Мессалиан в Византии обвиняли в свальном грехе и умерщвлении младенцев, которых кровь они употребляли ритуально. Такие же обвинения были против катаров-альбигойцев. Говорили, что они вызывали диавола, являвшегося в виде кота, и поклонялись ему, предаваясь потом свальному греху, убивая младенцев, зачатых при этом, сожигая их и употребляя этот пепел в виде ритуального обряда. Проф. Осокин не верит этим обвинениям. Вероятнее, однако, что были секты, подавшие повод к этим обвинениям, совершенно ложным при распространении их на всех катаров.

** D-r Hans Prutz. Kulturgeschichte der Kreuzzuge. Berlin, 1883. С. 304. (Ганс Прутц. История культуры времен крестовых походов. — *Ред.*)

энергии способен привлекать человека и возбуждать в нем симпатии к неукротимому бунтовщику. Если человек поверит в реальность этого существа, то возможно, что способен присоединиться и к его борьбе.

Вообще со стороны человеческой психики могут быть весьма разнообразные побуждения к сатанобожию и именно тогда, когда уже явилась идея человекобожия, если человек, возмечтавши о своей божественности, убедится, что она ему не по силам и что есть некто более сильный, способный стать во главе человечества в деле приобретения мирового владычества. Тут именно мыслимо то, о чем говорится в Апокалипсисе: люди поклонились диаволу, давшему власть их претенденту на роль Божества.

Но если человеческая психология допускает появление сатанобожия, то как совместить понятие о диаволе с какой-либо мечтой его о божественной роли? Дух величайших способностей, каким его изображает само Откровение, может ли заниматься столь нелепыми, по здравому рассуждению, мечтами, как победа над Создателем всего из ничего, Создателем его самого?

Как существо, «осатанелое» в злобе и самоутверждении, Противник Божий, конечно, может употреблять свои силы на зло, на причинение предполагаемого им огорчения Создателю и Промыслителю. Злоба против людей, которые, будучи ничтожны в сравнении с сатаною по своим силам, предназначены к некоторой великой мировой миссии, может, конечно, побуждать его к причинению им возможно большего зла. Но каким образом он мог бы пытаться завоевать «небо», пытаться низвергнуть Владыку вселенной?

Этой нелепости нельзя было бы объяснить себе, если бы человеческая психология не представляла нам некоторого объяснения возможной психологии злого духа. И в чувстве, и в мысли человека имеются для этого данные. Как существо сотворенное, злой дух, конечно, не видел, что его кто-то сотворил. Он знает только одно: что он **возник**. Но у него, как мы это видим и у людей, может являться мысль, что **создания** совсем не было, что существовало всегда какое-то **бытие**, какая-то вселенная духовных свойств. Люди-язычники представляют себе, что всегда был **хаос**, первобытная «вода» и т. п., из которой каким-то самостоятельным процессом самозарождения развились центры концентрации, давшие в результате эволюцию мира с его крупными и мелкими «богами» и с самим человеком. Люди представляют себе это первобытное «бытие» в материальных формах. Сатанинская психология может такую же концепцию воды иметь о бытии духовном, с конкретными духовными силами, то есть предполагать вечное существование такого «духовного хаоса», духовной «первобытной воды», среди которой самостоятельно зародились ангелы как личная концентрация этой безличной духовной первобытности. В таком случае мыслимо себе представить, что Падший Ангел хотя и знает о существовании Бога, но не верит в Его предсуществова-

ние «духовному» бытию. Падший Ангел мог видеть, что Господь Бог необычайно могущественен, но смотрит на Него все-таки как лишь на первого из равных. Сознавая и свое собственное могущество, Денница Люцифер мог во все времена предположить, что соединенные силы небесные окажутся сильнее Бога, мог сказать в сердце своем: «Взойду на высоты небесные, буду подобен Всевышнему»... Но для того чтобы такое предприятие могло прельстить его, мы должны предположить в его психологии еще нечто, а именно: что из всех духовных свойств ему более всего нравилось «могущество». Считая себя возникшим самобытно, предполагая таковым же и Бога, он мог почувствовать желание стать по крайней мере «подобным Всевышнему» и поднял ту борьбу, которая в Откровении отмечается как «несоблюдение своего достоинства» (то есть, так сказать, «чина») и «оставление своего жилища», то есть области назначенного ему действия. Это стремление «взойти на небо, поставить свой престол выше звезд Божиих» кончилось страшным падением, которое могло показать ему **силу** Божию. Но раскаяния в нем не явилось. Этому мешала злоба за поражение, самоутверждение, желание господствовать среди увлеченных им ангелов, стыд сознаться пред ними в своей ошибке. Не любя и не ценя «благости», ценя только силу, он на своем языке переводил «раскаяние» только как слабость и малодушие, позорную сдачу. С такими предпосылками чувства падший сатана мог говорить себе: «Нет, лучше гибель, чем сознание в своей слабости». Притом же у него могла оставаться надежда, что поражение его не окончательно. Если Бог есть только сильнейший из ангелов, то нет причин думать, чтобы Его нельзя было победить в свою очередь, более удачно расположив борьбу, стратегически и тактически, лучше собравши новые силы и более искусно их направив.

Так могла говорить «сатанинская» психология, тем более что Падший Ангел видел, что он создал в мире нечто вполне «самобытное» — именно обожание силы. Господь Бог для разумного создания указал совершенствование личности на основе **любви**, всех единящей, противоположной внутренней борьбе, а потому делающей вопрос о могуществе чрезвычайно неважным. Психология сатаны, наоборот, создала культ могущества. Могущество ему кажется единственной ценностью, и, пользуясь доселе значительной властью в мире, он не желает потерять ее ценой претящего ему раскаяния, «малодушия», неспособного дать ему ничего такого, что он счел бы ценным.

В житии Антония Великого приводится характеристический рассказ. Однажды, говорит сказание, два диавола разговорились между собою о том, возможно ли для них примирение с Богом, если бы они раскаялись. Один из них, по имени Зерефор, решился пойти спросить об этом Антония. Он пришел к нему в виде человека и с плачем о грехах своих просил помолиться и узнать, возможно ли для него спасение. «Я, — сказал он, — мне кажется, по грехам своим не человек, а бес. Если Бог прощает бесов,

то может и меня простить, а если бесов не прощают, то и мне нет спасения». Антоний помолился и получил от ангела ответ, что Зерефор — не человек, а действительно бес и никак не захочет раскаяться, но если бы он раскаялся, то получил бы прощение. Для этого пусть Зерефор три года молится, говоря: «Боже, помилуй меня, древнюю злобу, Боже, спаси меня, помраченную ложь (прелесть), Боже, помилуй меня, мерзость запустения». Если Зерефор исполнит это покаяние, то будет прощен и восстановлен в своем ангельском чине. Но когда Антоний передал ему эти условия, Зерефор громко захохотал и сказал: «Монах, да если бы я захотел назвать себя древней злобой, и мерзостью запустения, и помраченной прелестью, то сделал бы это с самого начала. Теперь ли я назову себя древним злом? Не будет этого. Я и теперь дивен в славе своей, и все со страхом повинуются мне. Так стану ли я называть сам себя мерзостью запустения или помраченной прелестью? Ни в каком случае, монах, я еще обладаю грешниками, и меня любят, я живу в сердце их, и они все делают по моей воле. И я из-за покаяния сделаю ли себя рабом ничтожным? Нет, злой старик, нет, не будет того, чтобы я, покинув все свои почести, поставил сам себя в такое бесчестие». И, сказав это, диавол с громким криком исчез*.

Так рисуется настроение обычного, заурядного, мелкого «беса». Насколько же самоутверждение должно быть выше у самого их владыки и повелителя?

Психологическое состояние Падшего Духа, о котором догадывалась художественная фантазия Мильтона и Байрона, делает понятною и возможность сатанобожия.

Конечно, может явиться вопрос: каким образом человек, не желающий подчиняться Богу, может согласиться на подчинение сатане? На каком основании? Но в рассказе о Зерефоре мы видим его заявление, что его не только боятся, а также любят. И действительно, при известных состояниях человеческой психики злой дух может быть понятен и близок человеку. Во всяком акте противобожия человек усваивает себе то же самое настроение, и психологическое настроение противника Бога становится близким человеку каждый раз, когда он отступает от Бога. Сатана является в этих случаях для человека не чужим, а родственным, близким, высшим представителем его собственного состояния, аналогично тому, как Бог — Отец и Создатель — кажется человеку не чужим, а своим, родственным, высшим представителем его собственного духа при всех высоких, святых, благородных, любящих состояниях души.

И появление сатанобожия может являться именно как эволюционный переход от стадии человекобожия.

Таким образом, эволюционные потенции язычества в стремлении к «высшему», но чуждому Бога Создателя прибавляют еще новую ступень к формуле проф. Введенского, которая тогда принимает такие окончательные градации:

* Минеи Четьи, на 17 января.

1) многобожие,
2) всебожие,
3) безбожие,
4) человекобожие,
5) сатанобожие.

Но это не есть необходимая и всеобщая эволюция язычества как состояния, в котором человек принимает тварь за Творца, видит тварь и не видит Творца. Так как по природе своей человек всегда сохраняет возможность припоминания Бога, возможность хотя смутного его ощущения, то вообще все стадии противобожия способны переходить в иные комбинации эволюционных возможностей, в направлении не от Бога, а к **Богу**.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Св. Иустин Философ-Мученик (нач. II в. — 160-е гг.). Был сначала язычником, а затем принял христианство (в 133 г.). Отец и учитель Церкви. Знаменит своими апологетическими трудами.

2. Введенский Алексей Иванович (1861—1913) — профессор философии Московской Духовной академии, литературный критик, публицист. Главный труд — «Религиозное сознание язычества» (Сергиев Посад, 1902).

3. Схема Л. А. Тихомирова

Индийское язычество:

1) Древнейшие Упанишады X или IX в. до Р. Х.

2) Появление буддизма (Санкарачарьи) — Веданта VIII в. по Р. Х.

Весь круг развития охватывает восемнадцать веков (ГА РФ, ф. 634, оп. 1, д. 73, л. 3).

Религиозные учения индусов.

Древнейшая литература Индии, излагающая религиозные верования, содержится в Ведах. Их четыре:

1) Ригведа. Это сборник гимнов божествам. Возникла давно, около 2000 лет до Р. Х. Первоначально гимны передавались изустно, около 1000 до Р. Х. собраны в один сборник.

2) Яджурведа. Жертвенные формулы. Собраны от 1000 до 800 лет до Р. Х.

3) Самаведа. Песнопения при жертвоприношении Соме.

4) Атхарваведа. Заклинания и заговоры. Очень древние.

Позднейшие добавления к Ведам:

5) Арианака. Излагает мистический смысл обрядов. 800—600 лет до Р. Х.

6) Упанишады. Это тайные, сокровенные учения в разъяснение и дополнение Вед (Ригведы) о сотворении мира и религиозном существовании человека. Составлено 800—600 лет до Р. Х.

Древнейшая часть Упанишад называется Веданты (т. е. конец Вед). Веды считаются откровением Брамы, ибо они созданы тогда же как мир. Для пояснения его служит предание, в том числе и книги Ма-

ну и Бхагавад Гита. На основании Упанишад (и Веданты) возникли две философские школы — Школа Веданты и позднее (II в. до Р. Х.) Школа Йоги.

7) Сутры. Правила и руководства к ритуалу. 600—400 лет до Р. Х.

8) Браманы. Прозаические дополнения к книгам Веды, изъясняющие смысл и значение обрядов.

9) Бхагавад-Гита. Это шестая часть поэмы Махабхарата, которая относится к сюжету, имевшему место около 1000 лет до Р. Х.

Но, собственно, Бхагавад-Гита, вставленная в поэму позднее, представляет воспроизведение какого-то очень древнего учения. Это — длинная речь Кришны начальнику одной из воюющих армий (Арджуне).

10) Рамаяна. Также чистая поэма, гораздо позднее Махабхараты, но в ней есть очень древние части.

11) Законы Ману (I в. до Р. Х. и V в. по Р. Х.).

12) Пураны. Это эпические поэмы, содержащие по древнему определению: а) сотворение мира; б) его разрушение и возобновление; в) генеалогию богов и предков; г) описание царствования разных Ману в разные периоды Манватаров; д) историю солнечной и лунной династий.

Но сохранилось немного Пуран, и притом в очень новой редакции (X, XIII и XVI вв. по Р. Х.). Среди них все-таки немало очень древних легенд и преданий.

Философские школы индусов.

Их довольно много, около 16. Но так называемых принятых школ — всего шесть:

1) Миманза (Первая Миманза), она же Карма Миманза, основана Джаймини. Способы спасения, учение практическое.

2) Вторая Миманза, она же Брахма Миманза или Веданта. Обработана Санкарачарьи. По Упанишадам. Теоретическое учение.

3) Ньяя — занимается логикой и гносеологией.

4) Вайсешика — космологическая теория.

5) Санкхья. Составил Капила. Крупнейшая философия, давшая исход буддизму. Она же атеистична и дуалистична.

6) Йога. Составлена Патанджани во II в. до Р. Х. Это теистическое изменение Санкхьи. Предание называет древнейшим учителем Яджнавалкья (около 360 лет до Р. Х.) (ГА РФ, ф. 634, оп. 1, д. 68, л. 3—4).

4. Ленорман Франсуа (1837—1883) — французский археолог, профессор Сорбонны.

5. Масперо Гастон Камиль Шарль (1846—1916) — французский египтолог. Был в Египте «директором древностей и раскопок».

6. Узенер Герман (1834— ?) — профессор Боннского университета, филолог-классик. Автор книги «Эпикурей» (1887).

7. Кожевников Владимир Александрович (1852—1917) — историк и публицист. Знаток философии, музыки и живописи. За свои многочисленные труды был избран в 1912 году почетным членом Московской Духовной академии. Главный труд — «Буддизм в сравнении с христианством». Т. 1—2. Пг., 1916.

8. Прескотт Уильям Хиклинг (1796—1859) — английский историк. Автор книги «Завоевание Мексики Фердинандом Кортецем» М,. 1886.

9. Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) — историк философии. Профессор Московского университета. Автор «Истории древней философии». Ч. 1–2. М., 1906–1908.

10. Дюпрель Карл Людвиг Август (1839–1889) — доктор философии.

11. Левенфельд Леопольд (1847–1924) — доктор, известный исследователь гипнотизма. Автор книги «Гипнотизм. Руководство к изучению гипноза и внушения и значения их в медицине и юриспруденции». М., 1913. На нее и ссылается Тихомиров.

12. Быков Владимир Павлович (псевд. Пироцкий) — в начале XX в. был лидером русских спиритов. В 10-х годах был приведен к Православию миссионером Иваном Георгиевичем Айвазовым (1872 — после 1917) и стал православным писателем.

13. Дюрвиль Гектор (1849–?) — профессор, читал курсы о магнетизме в Парижской практической школе магнетизма.

14. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин — пресвитер массийский (Марсель). Знаменитый подвижник конца IV — нач. V в. Один из первых основателей монашества на Западе. Ученик св. Иоанна Златоуста и восточных аскетов.

15. Эммануил де Руже (1811–1872) — знаменитый французский египтолог.

16. Рагозина Зинаида Александровна — член английского «Общества изучения Азии». В начале XX в. публиковала различные сочинения по истории древней Азии.

17. Мюллер Макс (1823–1900) — английский филолог-востоковед, специалист-индолог.

18. Штейнер Рудольф (1861–1925) — немецкий мистик, основатель антропософии.

19. Шантепи де ла Соссе Даниэль Пьер (1849–1920) — доктор и ординарный профессор теологии в Амстердамском университете.

20. Гесиод (VIII–VII вв. до Р. Х.) — первый известный по имени древнегреческий поэт.

21. Фалес (ок. 625 — ок. 547 до Р. Х.) — первый греческий философ, основатель милетской школы.

22. Анаксимандр (ок. 610 — после 547 до Р. Х.) — древнегреческий философ. Автор первого философского сочинения на греческом языке «О природе».

23. Анаксагор из Клазомен в Малой Азии (ок. 500–428 до Р. Х.) — древнегреческий натурфилософ. Основное сочинение — «О природе».

24. Протагор из Абдеры (ок. 490 — ок. 420 до Р. Х.) — древнегреческий философ, софист.

25. Горгий (ок. 483–375 до Р. Х.) — философ-софист. Автор сочинения «О природе, или О несуществующем».

26. Осокин Николай Алексеевич (1843–1895) — доктор исторических наук, профессор Императорского Казанского университета.

27. Прутц Ганс (1843–?) — немецкий историк, профессор Кенигсбергского университета.

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ
Откровение Сверхтварного Создателя

ГЛАВА XVI
Избрание Израиля

Всякая идея о Высшем Принципе, из которого появляется все существующее в мире, имеет своим последствием то или иное наше личное поведение, а засим и устройство, и ход общественной жизни. Откровение Бога Создателя и Промыслителя неизбежно связано с тем, что Он ставит миру какие-либо цели, требует их исполнения, является Владыкой людей, другими словами, следствием этого Откровения является Царствие Божие в людях. Такое откровение может быть даваемо и отдельным лицам, но оно должно было иметь также некоторого **национального носителя**, ибо Царствие Божие осуществляется не в личности только, а и в коллективности, в человечестве. Оно осуществляется не в простом веровании, но и в самой **жизни** этой коллективности. Поэтому первоначальным носителем Откровения, осуществителем жизни, из него вытекающей, проповедником Откровения и словом, и жизнью своей должен был явиться какой-нибудь народ, некоторая коллективность.

Таким народом и был избран Израиль.

Первоначальным избранником явился один человек — Аврам, затем — народ, составившийся из его потомства. Это была Ветхозаветная Церковь. С пришествием Спасителя с полнотой Откровения явилась Новозаветная Церковь: Царствование Божие распространяется на все народы и племена. Пройдя личную стадию, потом национальную, Царство Божие стало космополитическим и универсальным. В окончательном осуществлении, в будущем оно должно наконец охватить еще новые сферы бытия, чтобы «все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 10). Таковая общая эволюция, согласно самому Откровению.

Избранный народ по самой идее Бога Создателя и Промыслителя, ставящего Свои цели для **всех** людей и всего мира, не мог являться исключительным обладателем Царствия Божия, а мог быть только носителем его для передачи всему остальному человечеству. Соответственно с этим он должен был выработать свое понимание, свою внутреннюю жизнь, свое отношение к Богу и людям, должен был открыть это отношение к

Богу и ближнему остальному человечеству, подготовить его к принятию Царствия Божия, когда оно «приблизится», и к восприятию полноты Откровения, когда явится Божественный его Носитель, имеющий в Новом Завете Бога с людьми осуществить смысл и дух Ветхого Завета и вместо закона Моисея дать человечеству закон Христа.

Носителем этой миссии и был избран еврейский народ.

Часто спрашивают, почему именно народ израильский, а не какой другой был избран для этой миссии?

Отвечают на это обыкновенно указаниями на национальные свойства израильтян. Известный еврейский поэт и мыслитель Иуда Галеви объяснял, что Адам был создан совершенным существом и мог непосредственно познавать все истины. Эту свою природу он передал Аврааму и двенадцати патриархам, вследствие чего народ израильский «исключительно способен к божественной благодати, и в особенности к пророческому дару». При этом остается, однако, неясным, почему общий предок Адам передал свои высшие способности только Аврааму и двенадцати патриархам, обойдя все остальное свое потомство в роде человеческом.

Владимир Соловьев, вдумываясь в причины избранничества евреев, указывает в их национальном характере совокупность качеств, которые делали их наиболее пригодными для пронесения в мир спасения людей. Его соображения вкратце таковы.

Евреи отличаются, говорит он, глубокой религиозностью, преданностью своему Богу до полного самоотвержения. Быть может, ни один народ не способен с ним в этом отношении сравниться. Засим евреи отличаются чрезвычайным развитием самочувствия, самосознания и самодеятельности. Весь Израиль — и каждая семья его, и каждый член семьи до мозга костей проникнуты чувством и сознанием своего национального, семейного и личного «я» и стремятся проявить это самосознание, упорно и неутомимо работая для себя, семьи своей и всего Израиля. Наконец, евреи отличаются чрезвычайным материализмом. Таким образом, характер их обнаруживает одинаково и силу **божественного начала**, и силу **человеческого самоутверждения**, и силу **материального** элемента. Соединение этого наиболее соответствует данному им высокому назначению.

Веруя в Единого Бога, еврей не терял своего личного самочувствия и не полагал религиозной задачи человека в том, чтобы слиться с Божеством, расплыться в Его всеединстве. Религиозность еврея являлась не уничтожением человека в универсальном Божестве, а личным взаимодействием между Божеским и человеческим «я». Именно потому, что еврейский народ был способен к такому пониманию Бога и религии, он и мог стать избранным народом Божиим. Союзный договор, или завет, Бога с Израилем составляет сосредоточие еврейской религии. Явление это единственное во всемирной истории, ибо ни у какого другого народа

религия не принимала этой формы союза или завета между Богом и человеком как двумя существами, хотя и не равносильными, но нравственно однородными.

Такое высокое понятие о человеке не нарушает величия Божия, а лишь дает ему обнаружиться во всей силе. В других религиях ни Бог, ни человек не сохранили своей самостоятельности: человек становился рабом неведомых и чуждых законов, а Божество иногда являлось игралищем человеческой фантазии. В иудейской религии, напротив, с самого начала одинаково сохраняются обе стороны: и Божеская, и человеческая. Наша религия начинается личным отношением к Богу в завете Авраама и Моисея и утверждается теснейшим личным соединением Бога и человека в Новом Завете Иисуса Христа. Эти два завета суть две ступени одной и той же богочеловеческой религии. Еврейская личная самоуверенность и энергия в этом случае служат на пользу религиозного сознания. Человек от природы слабый не способен и к сильной религиозности. Истинная религия требует человека, который способен совершить подвиг. Наконец, материализм евреев хотя и переходит иногда в низменные сферы, но даже сребролюбие евреев освящается по большей части высшей целью: обогащением и славою всего Израиля. В отношении же религии материализм их проявляется правильным отношением к истине. Евреи, верные своей религии, признавая духовность Божества и Божественность человеческого духа, не хотели отрезывать эти высшие начала от их материального выражения. Евреи не были служителями и поклонниками материи, а лишь не относились к ней ни с отчуждением, ни с враждою восточного дуализма. Они видели в материи не дьявола и не Божество, а лишь недостроенную обитель богочеловеческого духа. Религиозный материализм евреев заставлял их обращать величайшее внимание на материальную природу не для того, чтобы ей служить, а чтобы через нее служить Вышнему Богу. Они отделяли в ней чистое от нечистого, святое от порочного, чтобы сделать ее достойным храмом Высшего Существа. Еврей заботится об освящении самой телесности, и в этом отношении его материализм служит религиозную службу и дополняет религиозное действие первых двух черт еврейского национального характера. Эти три качества, в совокупном действии, прямо соответствовали миссии этого народа и способствовали совершению в нем дела Божия*.

Это объяснение В. С. Соловьева не может быть пройдено молчанием по авторитетности автора, но грешит тем, что характеризует еврея по тем чертам, которые у него явились уже после нескольких тысяч лет воспитания, данным ему законом и историческими судьбами. В момент избрания евреи были далеко не таковы. Отношение к Богу в смысле заключения с Ним «договора» — также не оригинально. Жертва везде у язычников имела значение неко-

* В. Соловьев. Собрание сочинений. Т. IV. С. 126—134.

торого юридического акта, обязывавшего обе стороны. Различие еврейского «Завета» от египетского или индусского заключается не в самом факте «договора», а в **содержании** договора, который требовал от человека не того поведения, какое требовалось от других народов. Разница идет не от человека (еврея), а от того Бога, Который ставил еврею иные условия, чем Ра или Брама египтянину или индусу. Таким образом, еврей получал от своего завета не то воспитание, не ту дисциплину. Самое «самосознание» еврея, его самоуверенность была результатом постоянного напоминания о его принадлежности к «избранному племени», о том, что у него за плечами стоит поддержка Величайшей Силы вселенной.

Избрание евреев, вероятно, правильнее всего объясняется высокими свойствами Авраама, его верой, его способностью различить Бога Создателя от созданной Им «твари».

Что касается качеств еврейского племени времен дарования им закона и заключения с ними завета, как и позже, то величайшие учители Израиля, Моисей и пророки, далеко не считают их высокими. Моисей обличал евреев в жестоковыйности, в маловерии, в постоянной измене Богу и забвении Его благодеяний. Точно так же и пророки обличали их во множестве грехов и никогда не хвалили. На этом основании некоторые даже считают, что евреи избраны именно потому, что они хуже многих других народов. Смысл избрания, по этому рассуждению, заключается в том, что если даже и среди столь «жестоковыйного» народа будет выработана святость и вера, то это служит свидетельством, что и все человечество достойно получить примирение с Богом.

Все эти разнородные догадки, впрочем, не имеют особого значения уже хотя бы потому, что в Откровении нет никаких мотивировок избрания евреев, кроме упоминания заслуг Авраама и патриархов.

По избрании своем народ израильский, кроме получения Откровения, был также подвергнут дисциплине закона, со всеми мерами наказания и награды. Выработка эта и создала все лучшие качества израильского народа. Тем не менее в среде его проявлялись все общечеловеческие элементы борьбы за Царствие Божие, приближение к Богу и удаление от Него. Укорять за это евреев не может ни один народ, но самый факт не может не быть отмечен.

ГЛАВА XVII
Воспитание и падение Израиля

Избранный Богом народ получил все, что требовалось для его миссии подготовить мир к пришествию Спасителя и к принятию приближающегося Царствия Божия.

Ему дано было Откровение Моисея. Он был взят в «удел» Бога, явил в себе принципиально царствование Бога в людях. Ор-

ганизация его составляла ярко выраженную **теократию**. Когда израильтяне требовали от Самуила поставить им Царя, Бог сказал пророку: «Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1 Цар. 8; 7). Этого положения чистой теократии израильтяне не выдержали, но все-таки цари их получили власть, лишь делегированную от Бога, в принципе Верховной Власти управлялись Богом, от Которого получили свой «закон», свою конституцию.

Выработка Израиля производилась при помощи систематического, в несколько приемов, изолирования их от языческих народов, замыкания их в своей внутренней среде, в условиях даваемой им дисциплины. Небольшое племя Авраама было выведено с родины сначала в Халдею, потом в Палестину и в кочующей изолированной жизни могло всего лучше воспитываться под влиянием своего вождя. Но от влияния язычества трудно было отгородиться. Уже Рахиль, жена Иакова, без ведома мужа взяла с собой идолов родного дома своего (Лаванова). Иакову пришлось употребить очень энергические меры для очищения от идолопоклонства своей ближайшей среды. Он приказал «дому своему и всем бывшим с ним» выбросить бывших с ними «богов чужих», «очиститься и переменить одежды». Отобранных от них идолов он закопал в землю столь тайно, что место это осталось навсегда неизвестным бывшим владельцам (Быт. 35; 2, 3, 4). Но идолопоклонство отовсюду влияло на домочадцев патриархов.

Затем израильтяне были выселены в Египет, где поселены в отдельной области и, оставаясь пастухами, уже в силу этого были особенно изолированы, так как египтяне считали пастухов наиболее презренным сословием. Однако и в Египте израильтяне многое заимствовали из политеистических культов. С этим постоянно боролся закон, в котором Моисей настойчиво предостерегал от устройства кумиров. Это имело ту цель, чтобы израильтяне не принимали твари за Бога, чтобы, как объясняется во Второзаконии, видя создания природы, народ «не преклонился им и не служил им». Расставаясь с евреями, Моисей оставляет им завещание: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели **никакого образа** в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня» (Втор. 4, 15)*. Это было общепонятное выражение того, что все видимое, имеющее образ, не есть Бог.

Постоянное научение израильтян состояло в том, что есть только один Бог, что Он есть основное Бытие («Сущий»), что Он есть некоторая Личность и всем управляет («Господь»). Это повторялось на все лады, пропитывало собою и весь ритуал закона, и весь его внутренний смысл.

«Закон», данный евреям, представляет в своем содержании строго выдержанное служение Богу Создателю и Промыслителю. Это понятие о Боге внушалось не в одних словесных формулах, не в отвлеченном веровании философского характера,

* Здесь и далее выделено Л. А. Тихомировым. — *Ред.*

а в каждом малейшем акте жизни отдельного человека и всего их общества. Все напоминало еврею о его Боге. Разнообразные категории жертвоприношений выражали и благодарность, и исполнение долга, и покаяние, и прошение о милости. Отделение десятины и всяких «начатков» постоянно напоминало, что люди всем обязаны даянию Божию. Самое учреждение левирата имело тот же смысл, усиливаемый еще необходимостью специальных освящений в служении Богу. Освящения были разнообразны и выражали требование заботы о чистоте как тела, так и души. Несмотря на специализирование сословия священнического, весь Израиль был свят, имел полноту духовной жизни, и пророк выходил из всех классов общества, от царей до пастухов, когда только слышал призывный голос Божий. Израильтянин, служа Богу, должен был заботиться о всех окружающих, о членах семьи, о всех ближних, о пришельце чуждого племени. Для всех гарантировалась справедливость. Идея общества израильского требовала не одной благотворительности и помощи нуждающемуся, но того, чтобы совсем не было никого безвыходно нуждающегося. Законы о юбилеях возвращали всем их проданную землю, прощали их долги, упраздняли законтрактования людей друг другу. Ветхозаветная Церковь по идее должна была быть обществом людей, равных пред Богом, служащих Ему и не эксплуатирующих друг друга ни в чем. В обличениях пророков идолослужение, измена Богу, по своей гнусности ничем не отличается от обиды вдовиц, неправосудия, немилосердия.

В общей сложности закон действительно всесторонне уяснял всем благость владычества Божия и научал этому в самой жизни точно так же, как в богослужении и веровании. И этот закон не оставался пустым звуком, отвлеченным благопожеланием. В жизни израильтян во все эпохи от судей до царей мы видим действительно исполнение его, создающее картины быта подчас неотразимой привлекательности. Евреи и сами понимали красоту жизни, определявшей их быт, гордились своим законом и презирали иноплеменников — «необрезанных». Верования и быт, установленный законом, поддерживались у них всенародным сознанием, в связи с чем находились и жесточайшие кары отступникам, причем побиения камнями совершались не каким-либо специальным палачом, а всем обществом, которое собственноручно истребляло вкравшееся нарушение должной и предписанной «святости».

Но наряду с горячей приверженностью установленному закону, поддерживавшему царствование Иеговы в человеческом обществе, евреи постоянно обнаруживали не менее изумительное пристрастие к ускользанию от этих норм жизни и обращению к богам чуждым. Это проявлялось сначала в их переходах к политеистическим культам, впоследствии проявилось и в глубоком проникновении «халдейской мудростью», приводившей их к пантеистическим воззрениям.

Никакие чудеса, совершенные Моисеем при исходе из Египта, никакое проявление силы Божией на горе Синайской не удержали израильтян от идолопоклонства, как только Моисей показался им пропавшим без вести. Исполнителем этого восстановления языческого культа явился сам Аарон, брат Моисея и первосвященник. По приказанию его «народ вынул золотые серьги из ушей своих». Аарон «сделал из них золотого тельца, обделал его резцом», поставил перед ним жертвенник и провозгласил устройство «праздника Господу». Во время совершения жертвы с надлежащими плясками как снег на голову явился Моисей... Аарон начал извиняться страхом перед толпой («это народ буйный») и уверял, будто бы он только бросил золото в огонь и телец сам вылился... Моисей, как известно, кроме уничтожения идола, принял для вразумления виновных прямо террористические меры. Он воззвал: «Кто Господень — ко мне!» Собрались левиты, он их вооружил мечами и приказал пройти по стану от ворот до ворот и обратно, убивая без различия всех попавшихся: «брата своего, друга своего, ближнего своего...» После этого кровопролития были приняты все другие меры для воспитания народа. Было создано величественное богослужение, введены законы, регламентировавшие каждый малейший шаг израильтян и ежеминутно напоминавшие ему служение Господу. Народ был организован внутренне так, что мог и сам следить за собой, облегчая Моисею возможность следить за всеми. Великие чудеса сопровождали каждый шаг избавления народа из рабства. И все-таки Моисею не раз приходилось и после того прибегать к истребительным мерам для усмирения «жестоковыйного народа». Что касается идолопоклонства, то пророк Амос свидетельствовал впоследствии, что в течение странствования в пустыне израильтяне «носили скинию Молоха и звезду бога их Ремфана, изображения, которые вы (израильтяне) сделали для себя».

Должно заметить, что культы обитателей Палестины, к которым так сильно тянулись израильтяне, отличались особенно грубым, чувственным и кровавым характером. Это были племена, о которых Бог говорил еще Аврааму и которых мы несколько знаем по классическим нравам Содома. По словам Божиим, мера их злодеяний тогда еще не исполнилась, вследствие чего земля их не могла быть отдана Аврааму, предназначалась же лишь его потомству. Когда наступила эпоха передачи Земли Обетованной в руки евреев, категорическое повеление Божие указывало израильтянам поголовно истребить всех жителей.

Перед вступлением в Землю Обетованную Моисей с грозными заклятиями говорил Израилю:

«Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь, Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии. Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых.

Ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего» (Втор. 18. 9—12). И он пояснял: «Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю их; но за нечестие народов сих Господь Бог изгоняет их от лица твоего» (Втор. 9. 5).

Должно вспомнить, что «проведение через огонь» было не что иное, как жертвоприношение Молоху и прочим богам. Во Второзаконии поясняется, что эти народы «сыновей и дочерей своих сожигают на огне богам своим». Там, где имелись достаточно большие железные истуканы Ваала, их раскаляли докрасна и обреченных в жертву клали в руки чудовища, которые особым механизмом подымали жертву и опрокидывали ее в глотку людоедного божества. Иногда жертву закалали. Позднее «Книга Премудрости», основываясь, без сомнения, на компетентных сведениях, объясняла, что народы Земли Обетованной совершали волхвования и нечестивые жертвоприношения и были «безжалостными убийцами детей и на жертвенных пирах пожирали внутренности человеческой плоти и крови в тайных собраниях» (Кн. Прем. 12, 3—6).

В одной части Израиля жило омерзение перед всеми такими злодействами, в другой же части являлось страшное увлечение кровавым развратом.

По окончании героической эпопеи завоевания Палестины Иисус Навин накануне смерти прощался с народом и, напомнив ему его дивные судьбы, упрашивал раз навсегда решить, кому он хочет служить: тем ли богам или Господу? Народ торжественно несколько раз заявил: «Нет, мы Господу будем служить». В свидетельство этого обещания Иисус Навин воздвиг даже памятник. Затем его схоронили, оплакали, и — говорит летописец — стали сыны Израилевы служить Астарте и Астороту» (Иис. Нав. 34; 36). Это было нечто неудержимое... Так дело шло и дальше. Шла эпоха судей, пошла эпоха царей, и наряду с вечными образцами горячего служения Богу, наряду с незабываемым религиозным воодушевлением псалмов, наряду с воздвижением Храма Иерусалимского и т. д. никогда не прекращался соблазн грубейшего язычества. Идея Царствия Божия поддерживалась всеми лучшими представителями избранного народа, а язычество упорно боролось против них и подчас захватывало в свои сети даже лучших. Сам Соломон, мудрейший из людей, строитель Храма, в конце концов «стал служить Астарте, божеству Сидонскому, и Мелхому, мерзости Аммонитской», «и построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской», «и Молоху, мерзости Аммонитской» (3 Цар. 11; 5, 7).

С разделением Израиля на два царства язычество стало прямо одолевать веру Иеговы. Первым попало под власть его царство израильское, но не надолго устоял и Иерусалим. Это были культы самого низкопробного язычества, культы религиозной проституции, мужской и женской, и человеческих жертвоприношений. «Устроили они у себя высоты, — говорит летописец, — и статуи,

и капища... И блудники были также в этой земле, и делали все мерзости тех народов, которых Господь прогнал от лица сынов Израилевых» (3 Цар. 23, 24). Исторические и пророческие книги свидетельствуют, что Израиль совершал те самые зверства и разврат, как прежние обитатели земли. Упомянем лишь немногие примеры. Так, Ахаз «проводил сыновей своих через огонь», отмечено в Паралипоменоне (2, 28), а Книга Царств говорит: «Он даже сына своего провел чрез огонь» (4 Цар. 16). Таков же был Манассия: он провел сына своего через огонь и «невинной кровью (жертв) наполнил Иерусалим от края до края» (4 Цар. 21, 16).

Израильское царство шло впереди этого процесса паганизации так широко, что пророк Илья одно время думал даже, что он только один во всем царстве остался служителем истинного Бога. В утешение ему было открыто, что Господь соблюл себе семь тысяч человек, которые не поклонились Ваалу. В израильском царстве язычество было религией официальной. В иудейском царстве оно лишь изредка принимало официальный характер, но омрачало всю землю и проникало даже в Храм Иерусалимский. Иеремия говорит, что Иудеи поставили «мерзости свои» в доме, на котором наречено Имя Божие, а в долине Енномской устроили Тофет, чтобы сожигать своих сыновей и дочерей в огне (7; 30, 31). То же самое свидетельствует Иезекииль. «Когда они закалали детей своих для идолов своих, в тот же день приходили в святилище мое, чтоб осквернять его» (23; 37–39). Когда царь Иосия начал восстановлять веру, почти забытую в своих предписаниях, ему пришлось очищать Иерусалимский Храм и вынести оттуда вещи, сделанные для Ваала и Астарты. Он также разрушил дома блудилищные, которые были при храме Господнем. Он же уничтожил Тофет Енномский, «чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху» (4 Цар. 33; 4, 7, 10).

Забвение истинного богопочитания, измена Иегове проявлялась постоянно также в упадке нравов, в подрыве всего строя, в котором, по смыслу завета с Богом, не должно было быть угнетенного, беззащитного и обездоленного. Укоры пророков показывают, что этот внутренний смысл завета нарушался еще сильнее, чем культовые требования. Исайя говорит от имени Бога: «Не носите больше даров тщетных... Удалите злые деяния ваши от очей Моих, перестаньте делать зло; научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову. Горе тем, — грозит он, — которые за подарки оправдывают виновного и правых лишают законного! Всюду разнуздалась чувственность. Священник и пророк спотыкаются от крепких напитков; побеждены вином, обезумели от сикеры». Да и «поститесь вы, — обличал Исайя, — для ссор и распрей, для того, чтобы дерзкою рукою бить других...» «Таков ли тот пост, требуемый Господом?» Вот пост: «разреши оковы неправды, развяжи узы ярма и угнетенных отпусти на свободу». «Раздели с голодным хлеб твой и скитаю-

щихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его». А вместо того: «руки ваши осквернены кровию», «уста говорят ложь», «никто не возвышает голоса за правду», «далек от нас суд, и правосудие не достигает до нас». Поищите на площадях Иерусалима, говорит Иеремия: не найдется ли человека, соблюдающего правду? Нет его ни между низшими, ни между знатными. Они толпами ходят в домы блудниц и, как кони, ржут на жену другого. Ловят людей, как птиц в силки, и через это обогащаются, не разбирают судебных дел, дел сирот, справедливому делу нищего не дают суда. Как родник источает воду, так Иерусалим источает из себя зло: в нем всюду насилие и грабительство, обиды и раны. Люди даже не стыдятся, делая мерзости. Нет ни истины, ни милосердия, ни богопознания на этой земле, говорит Осия об израильтянах, обман, убийства, воровство и прелюбодеяние всюду распространились, кровопролитие следует за кровопролитием. Бесчинство и притеснение в Самарии, говорит Амос, насилием и грабежом собираются сокровища, люди не умеют поступать справедливо. Пророки грозят судом Божиим за это падение, и суд наконец разразился.

Ниневия и Вавилон смели с лица земли царства израильское и иудейское. Их жители были рассеяны и отведены в плен по всему лицу Азии: в Вавилон, Мидию, часть бежала, по преданию, в Аравию, бегали они и в Египет, а на месте обитания двенадцати колен израилевых поселены были племена чуждые.

Это национальное разрушение было понимаемо евреями как наказание Божие за их отступничество и развращение. В Вавилонии поэтому начался процесс покаяния и возрождения. Но, с другой стороны, евреев ждало здесь сильное духовное испытание. Халдея в это время достигла степени передовой страны языческой культуры. В религиозном отношении она сохранила все чары магии древнего Шумера и Аккада, прибавив к ней астрономическую и астрологическую науку ассирийского звездочетства. Три основные отрасли «халдейской мудрости» соединили значительный фонд действительных научных знаний с высшей философией, выработанной вековой работой ума ассиро-вавилонян, соединившейся с учением Зороастра и отголосками индуизма. Язычество явилось перед пленниками Иерусалима как огромная умственная сила, вооруженная всем, что люди могли тогда узнать и передумать.

К этому должно прибавить, что Вавилон достиг величайшей степени политического могущества и представлял замечательную систему государственного строя, едва ли не превосходившую все древние государства. Глубоко выработанный закон обеспечивал жителям охрану прав, и иноплеменные граждане Вавилона попадали здесь в такие совершенные гражданские условия, о которых не имели даже понятия в своих родных странах. Земледелие, промышленность и торговля Вавилона стояли на высокой степени развития. Разбитые материально и нравственно, пленники чужой

страны, сознававшие себя изменниками своему Господу, евреи попали в страну, поражавшую их могуществом, блеском, богатством, знаниями, развитой философской мыслью, всем, чем только одна нация может влиять на другую. Если они «сидели на реках вавилонских и плакали», мечтая о мщении разорителям своего отечества, то не могли также не поддаваться влияниям мудрости халдейской.

Они выросли на тысячелетнем убеждении в высоте своего избранного народа, равного которому нет на земле. Они вспоминали в прошлом изумительные примеры помощи Господа, сокрушавшего врагов Израиля, в том числе и самих ассирийцев. Они наполнялись решимостью подняться на всю высоту своего духа и своего провиденциального назначения. С другой стороны, они не имели сил не подпадать умственному влиянию Вавилона. В общем, эпоха плена вавилонского явилась источником очень сложных движений в Израиле. В высшей сфере духа в нем окончательно созрели пророческие вдохновения, просветлевшие до прозрения близости Мессии. В консервативном слое учителей закона воспрянуло стремление осуществить то «законное благочестие», отступление от которого, казалось всем, вызвало страшные кары Божии. Началась установка текста закона, собирание предания, родилась талмудическая ученость в зародышах своих. Наряду же с этим в массах народа невольно впитывались местные языческие верования, а в умах интеллигенции отражались учения «халдейской мудрости» и началось движение, впоследствии выразившееся в виде Каббалы, которая под оболочкой якобы Моисеева предания развила восточный мистицизм пантеистического характера.

ГЛАВА XVIII
Миссия Израиля

Религиозное творчество народа еврейского представляет в духовных недрах одной и той же нации процесс двойственный. С одной стороны, Израиль совершал ту миссию, которая была на него возложена содержанием идеи Бога Создателя, общего Отца людей. Эту идею он пронес как в словесной формуле, так и в осуществлении жизненном, приготовляя таким образом человечество к принятию Откровения Спасителя и к исканию Царствия Божия, приблизившегося к людям с пришествием Искупителя. Но, с другой стороны, в еврействе развивалось и противоположное истолкование Царства Божия, узко национальное, которое уничтожало первую идею и отстраняло все человечество от жизни с Богом Израилевым. По непостижимым путям Божия Промысла эта измена Израиля смыслу и духу возложенной на него миссии сделалась, однако, также орудием спасения людей, хотя и путем страшного греха и преступления евреев.

Именно эта вторая составная часть двойственного процесса развития еврейской религиозной мысли привела «избранный народ» к тому, что, когда явился Христос, они сами Его не узнали, с ненавистью отвергли и убили с криками «Кровь Его на нас и на детях наших». Однако в этом страшном преступлении убийства Богочеловека произошло то «искупление», без которого, по правосудию Божию, не могло бы совершиться прощение человечеству первородного греха. Таким образом, Бог обратил и самое преступление евреев, и весь процесс развития, приведший к нему, в целях Своего Промысла. «Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его», — восклицает апостол Павел (Рим. 11; 31—33).

Двойственность творчества евреев состояла не в том, что они так легко впадали в язычество, а в том, что самую цель и миссию своего «избрания», своего взятия в «удел Божий» они понимали различно. По идее Бога Создателя и Промыслителя, по содержанию Откровения, показывавшего евреям, что не они одни, а все люди — суть дети Отца Небесного, и все должны быть приведены в Царствие Божие, «избранничество» евреев делало их носителями именно этой миссии. Но еврейство в своем большинстве никогда не могло возвыситься до понимания этого и упорствовало в созидании не «Царствия Божия», а своего собственного. Даже не изменяя «Богу Израиля», не переходя к богам чуждым, языческим, и служа, по своему мнению, никому иному, как «Господу», мало развитое религиозное чувство и понимание истолковывало при этом Царствие Божие в смысле «царства Израиля». Свою замкнутость, имевшую целью выработку их внеязыческих влияний, евреи истолковывали в смысле исключения остального человечества из Царства Бога. Эта идея и эти чувства развились у них с течением истории до такой степени, что они сделались врагами Царствия Божия, сами этого не понимая.

Мы ниже отметим более подробно эту линию эволюции еврейства, отрицательную их работу. Но должно прежде всего сказать, что истинная идея Бога как общего Отца, идея о том, что все люди должны прийти к Нему и что к этому ведет еврейство, также не заглухали никогда в народе израильском, и мысль об универсальности Царства того Бога, которому служили евреи, была у них жива. Образец этого представляет молитва царя Соломона при освящении выстроенного им Храма Иерусалимского: «Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля придет из земли далекой ради имени Твоего, и они услышат о Твоем имени великом и о Твоей руке сильной, и о Твоей мышце простертой, и придет он и помолится у храма сего: услышь с неба, с места обитания твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ твой Израиль, чтобы знали, что именем Твоим называется храм сей, который я построил» (3 Цар. 8; 41, 42, 43).

Впрочем, еще Давид сказал:

«Господь приготовил для суда престол Свой. Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте» (Пс. 9; 8, 9).

Сознание того, что Господь Бог Израилев называется так не потому, что Он был Бог племенной, чтобы Он составлял принадлежность евреев, а потому, что Бог Всемирный есть именно тот Бог, в которого веруют израильтяне, — это сознание достигает наивысшего выражения в эпоху пророков, от 800 года до Р. Х.

Указывая дух закона в любви к ближнему, пророки от имени Господа объясняли, что не один Израиль, а все народы призваны к спасению. Древнейший пророк Иоиль еще о разрушении Самарии и Иерусалима говорил: «И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется; ибо на горе Сионе... будет спасение... и у **остальных**, которых призовет Господь» (2; 32). То же самое пророчествовал Михей: «И пойдут **многие народы** и скажут: придите и взойдем на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, — и Он научит нас путям Своим, и будем ходить по стезям Его» (4; 1, 2). Красноречивее всех голос «ветхозаветного евангелиста» Исайи:

«Близко спасение Мое и откровение правды Моей, — возвещает он от имени Бога. — Да не говорит сын иноплеменника, присоединившийся к Господу: "Господь совсем отделил меня от Своего народа". Которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне и крепко держатся завета Моего, Я **тем дам в Доме Моем место** и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям, Дом Мой назовется домом молитвы **для всех народов** (56; 1—7). И сделает Господь на горе сей трапезу из тучных яств. И уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы» (25; 6—7).

Бог Израилев призывает таким образом **все народы**. За всеми блюдет Он и как наказывает за грехи Израиля, так, для вразумления их, наказывает и другие народы: «Поразит Господь Египет и исцелит. Они обратятся ко Господу, и Он... исцелит их. Египтяне вместе с Ассирианами будут служить Господу. В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею», и Господь скажет: **«Благословен народ Мой — Египтяне и дело рук Моих — Ассириане, и наследие Мое — Израиль»** (Ис. 19; 22—25).

За упорные грехи Израиля Господь может даже предпочесть ему другие народы. Израильтянам: «Вы будете кричать от сердечной скорби и оставите имя ваше избранным Моим для проклятия; и убьет тебя (Израиля) Господь Бог, а рабов Своих назовет **иным именем**» (65; 14—16). «И вот, приду собрать **все народы и языки**, и они придут и увидят славу Мою. И положу на них знамение, и пошлю из спасенных от них к народам... на дальние острова, которые не слышали обо Мне и не видали славы Моей; и они возвестят народам славу Мою... Из них буду брать также в священники и левиты» (66; 18—21).

Оставаясь пламенными патриотами, пророки сохраняют для евреев лишь их законное достояние: передовую роль в общечело-

веческом служении Богу Создателю. «Будут приходить **многие племена**, — сказал Захария, — и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме», возьмутся десять человек из разноплеменных народов «за полу Иудея и будут говорить: мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами — Бог» (Зах. 8; 22, 23).

Таким образом, цвет Израиля, представители его пророческого духа и самосознания, ярко высказали всечеловечность Царства Бога. Эта часть миссии Израиля вполне созрела и была выполнена. Но евреи сделали гораздо больше. Именно за ближайшие столетия, предшествовавшие явлению Спасителя, евреи, рассеянные и разошедшиеся по всем странам Азии и греко-римского мира, проявили горячий прозелитизм и вели широкую миссионерскую деятельность по всем странам.

Для характеристики этой эпохи мы лучше всего можем воспользоваться художественными страницами Ренана[1], известного знатока еврейства и эпохи, им обрисовываемой*.

Факт чрезвычайной пропаганды юдаизма начиная около 150 лет до Р. Х. и до 200 годов нашей эры — неоспорим, говорит Ренан... Согласно предсказаниям пророков, юдаизм стал универсальным. Юдаизм вначале был религией национальной и снова стал потом религией замкнутой... Но в промежутке, в течение нескольких веков, он был открыт для всех. После этой эпохи пропаганды наступила реакция, вслед за восстановлением Бар Кохебы. Талмуд выразил эту реакцию. Еврейство почувствовало, что оно расплывается в христианстве, и начало сжиматься. Прозелиты начинают рассматриваться как «язва Израиля». Но до этого двери были широко раскрыты.

В греко-римскую эпоху еврейский прозелитизм достиг наибольшего расширения. В Александрии еврейская церковь состояла в чрезвычайном числе из обращенных египтян и греков. Здесь был центр производства сочинений, проповедовавших монотеизм, особенно в форме подделок под произведения греческих философов. Так возникли сочинения псевдо Фокилида и псевдо-Гераклита, назначенные проповедовать смягченное еврейство. Лица, таким образом обращенные, редко принимали обрезание. То, что в Риме называлось **«vitam judaicam agere»**, состояло в практиковании субботы и еврейской морали. Эти «боящиеся Бога», metucutes Dei, большею частью **становились потом христианами, только пройдя подготовительную еврейскую школу**. Именно между ними христианство нашло себе первую почву. Иосиф Флавий[2] («Против Апиона») говорит:

«Нет ни одного греческого или варварского города, нет ни одной нации, где бы не практиковались обряды субботы, посты, возжигание лампад и то же различение пищи, как у нас. Эти люди стремятся также подражать нашему внутреннему согласию,

* Ernest Renan. Le Judaisme commeracelt comme religion. Paris, 1883. С. 13–24.

нашим раздачам милостыни, нашей любви к ремеслам... Как Бог проникает весь мир, так и наш Закон проник во всех людей. Того, кто в этом усомнится, я прошу бросить взгляд на его собственное отечество и свое семейство».

Об Антиохии Иосиф Флавий говорит, что местные евреи, «обратив в свою веру большое число эллинов, сделали их частью своей общины», то есть все эти лица приняли обрезание. В Азии обращения в еврейство были многочисленны. Известно принятие еврейства царствующей фамилией Адиабены. В самой Палестине Асмонеи[3] даже силой обращали в еврейство, с обрезанием нееврейских жителей страны. При Иродах[4] к обращению в еврейство иноплеменных аристократия была приводима особенно браками с принцессами Иродового дома, привлекаемая богатыми придаными их. «Обращений было такое множество, — говорит Ренан, — что нельзя преувеличить степени юдаизирования Сирии».

Дион Кассий, сенатор, знающий положение государства, говорит, что название евреев «применяется также к лицам, усвоившим учреждения этого народа, хотя принадлежащих к другой расе. Между римлян много людей такого рода, и все, сделанное для того, чтобы остановить их, привело лишь к умножению их числа, так что наконец нужно было предоставить им свободу жить как им угодно». Это свидетельство относится к 225 году по Р. Х., но процесс юдаизации начался гораздо раньше.

Ювенал[5] обличает римлян в увлечении еврейством и принятии их обрядов, говоря, что отцы усваивают лишь обычаи евреев, а их дети уже принимают и обрезание, и становятся фанатиками юдаизма. При Антонине Пие[6] правительство принуждено было издать закон, воспрещающий евреям обрезывать кого-либо, кроме своих детей. Это показывает, что с присоединением к еврейству приходилось уже бороться законодательными мерами.

Эпоха еврейского прозелитизма ознаменована широким ознакомлением народов греко-римского мира и Азии со Священным Писанием Ветхого Завета. Считается, что на греческий язык все книги Ветхого Завета были переведены уже почти за полтораста лет до Р. Х. Переводы эти на языки арамейский, греческий, халдейский возникали в результате не одного прозелитизма, но по потребностям самих евреев, так как со времени пленения вавилонского масса их народа перестала понимать еврейский язык. В Азии, и в частности в Палестине, они говорили по-арамейски, в Вавилонии нередко по-халдейски, в Египте по-гречески. Так как в синагогах обязательно читали народу Священные книги, то при чтении переводили, и из этих переводов (таргумов) постепенно составлялись полные тексты. Перевод Библии на греческий язык — так называемые 70 толковников — произошел, по очень авторитетному преданию, при Птоломее Филадельфе в Александрии, то есть между 284 и 247 годами до Р. Х. Подробности этого события, хотя считаемые ныне недостоверными,

передаются, однако, таким авторитетным еврейским историком, как Иосиф Флавий*.

Предание говорит о переводах еще более древних. Из халдейских переводов наиболее авторитетен был [перевод] так называемого Онкелоса, которого Талмуд считает другом Гамалиила. Множество произведений еврейской письменности было переведено также на язык коптский. Переводы на греческий язык были распространены между греками, даже не принадлежащими к прозелитам. Это ознакомление тогдашнего культурного мира со Священным Писанием, особенно с пророками и псалмами, составлявшими любимое чтение религиозных язычников, «чтущих Бога», и тем более прозелитов, имело огромное значение для подготовки почвы к восприятию христианства.

Таким образом, еврейский народ вполне исполнил свою религиозно-историческую миссию. Но наряду с этим он же развил жестокое противодействие христианству другой линией своей эволюции — узко националистическим пониманием Царства Божия в человечестве.

Как сказано выше, смешение «Царства Божия» с «Царством Израиля» — очень древне. Но именно в эпоху пророков и во времена прозелитизма среди евреев стал особенно развиваться также и этот узкий национализм, присваивающий исключительно Израилю то достояние, которое Бог назначил всем народам земли. Глубокое сознание своей виновности в измене Иегове, в забвении данного им «закона», сознание того, что именно за это народ еврейский потерпел такие жестокие кары, вызвало в среде израильской покаяние, желание исправиться, но пошло по ложному пути отстранения других народов от служения Иегове. В эпоху восстановления Храма Иерусалимского евреи более всего заботились о воскрешении своей национальности и политической независимости. Зоровавель, который был, по преданию, ближайшим наследником царей иудейских, первый привел евреев из плена в Иерусалим, но он же, по преданию, был организатором еврейского Экзилархата в Вавилонии, так как после некоторого устройства иерусалимских евреев возвратился обратно в Вавилонию трудиться над укреплением Экзилархата, где стал первым «Князем Изгнания» (Реш голута). Вторым, и наиболее важным, национальным деятелем в Палестине был Ездра. Его главнейшей заботой было восстановление «Закона» Израиля. При нем началось собирание Священного Писания и предания, ознакомления с ним народа, размножение списков Писания. Около него сплотились так назы-

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. Русский перевод Генкеля. Т. I. С. 660—674. Если подробности события и могут носить легендарный характер, то самый факт перевода при Птоломее Филадельфе едва ли подлежит сомнению. Этот перевод был очень популярен в еврейской среде, и, по свидетельству такого знатока, как Адольф Франк[7], знаменитый Филон Александрийский[8] пользовался Библией не в оригинале, а в переводе 70 толковников.

ваемые «соферим» — первые «книжники», предшественники фарисеев. Под их руководством шло возрождение Израиля, но это возрождение было поставлено на почву самой узкой исключительности. Насельники Палестины времен пленения, самаряне и другие, хотели примкнуть к евреям и вместе с ними служить Иегове, но были сурово отвергнуты. Браки между ними и евреями были воспрещены как величайший грех. Так как смешанных браков было совершено уже очень много, и от них имелось значительное количество детей, то было назначено торжественное покаяние народа, браки расторгнуты, иноплеменные жены с их детьми отосланы обратно к родителям.

Задача религиозных консерваторов, которые были прежде всего национальные патриоты, состояла в том, чтобы крепко организовать еврейский народ и сплотить его под руководством тогдашней интеллигенции — фарисеев. Это была партия не священническая и даже находилась во вражде с «саддукеями» — партией священнической. Фарисеи составляли **интеллигенцию**, которая, раздувая культ закона, получала в этом средство держать в руках весь народ. Толкование закона, даваемое фарисеями, было вообще разумно и гуманно, оно приспособлялось к условиям времени и быта. Но бесконечные подробности так истолкованного закона требовали особого класса ученых, так как масса народа не имела никакой возможности разобраться в этих мелочах и тонкостях и должна была искать осведомления и руководства специалистов. Слой, этим занятый и руководящий народом, т.е. фарисеи и книжники, держался дружно, производил толкования совместными усилиями и составил класс господствующий. Это были, несомненно, глубоко убежденные люди, верно служили идее еврейского отечества и умели заслужить популярность. По их толкованию, Мессия, имеющий прийти, должен явиться политическим вождем Израиля, осуществителем господства евреев в мире язычников. Царство Божие понималось как земное царство Израиля. Страстная уверенность в исполнимости таких мечтаний показала себя в последовавших восстаниях евреев, в тех «зилотах», которых первым представителем был Иуда Галилейский, во времена Христа погибший в восстании*.

Именно эти националисты в тот решительный момент истории определили судьбы Израиля.

Пришедший в мир Спаситель, Иисус Христос, как человек, не менее фарисеев любил свое земное отечество — Иудею. Он думал о великой роли отечества в судьбах мира и человечества не ме-

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. Книга XVIII. Гл. 1. Он говорит, что тогда у евреев существовали три, как он выражается, «философские школы»: ессеев, саддукеев и фарисеев. Иуда Галилеянин, родом из Гамалы, говорит он, прибавил «четвертую философскую школу». Название «философских» школ не лишено смысла, так как все эти партии «основывались на толковании древних законов». Религиозно-философская идея здесь переходила в область политики.

нее, чем фарисеи, зилоты и прочие националисты. Приближаясь к Иерусалиму (во время торжественного входа), Он заплакал и сказал: «О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему!.. — и, упомянув о грядущем разорении города, прибавил: — за то, что ты не узнал времени посещения твоего» (Лк. 19; 41—45). «Иерусалим, Иерусалим, избивающий... посланных к тебе!» — говорил Он несколько раньше, «сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих... и вы не захотели» (Лк. 13, 34). Что было бы, если бы евреи с этого решительного момента приняли истинного Мессию? Израиль стал бы духовным главой всего мира, любимым руководителем человечества. В это самое время Филон Александрийский писал, что «Израильтяне получили миссию служить для всего человечества жрецами и пророками, внушить ему истину, и в особенности чистое познание Бога»*. Если бы это было в полной мере правда, то пришествие Спасителя закрепило бы навсегда эту великую миссию. Но «дух пророческий» оказался далеко не столь силен в еврействе, и руководители его повторили роль Исава: отдали право первородства за чечевичную похлебку.

Тем не менее нельзя забывать, что, если националистическая ненависть к Царствию Божию, проявляющемуся вне племенных условий, выразилась в убийстве Спасителя мира, то все Его ученики, понесшие благую весть Царствия, все первые последователи, множество первых членов Церкви по всем концам Римской империи — были по племени иудеи. Величайший истолкователь духовного смысла идеи «чад Авраамовых» был чистокровный еврей и фарисей — апостол Павел. Он — кровный иудей, по пророческому духу, явился идейным направителем мира туда, где «нет ни иудея, ни еллина».

ГЛАВА XIX
Новозаветное Откровение

Новозаветное Откровение явилось в такое время, когда уже по всему миру завершилось религиозно-философское самоопределение народов**, а в ближайшем к Палестине греко-римском мире благодаря еврейскому прозелитизму была произведена широкая работа по ознакомлению всех язычников с Ветхозаветным Откровением.

* Генрих Грец. История евреев. Одесса, 1905. Т. IV. С. 293.

** Это произошло в течение пяти-шести веков до Р. Х. Смерть Зороастра относится к 583 г. В Египте в VII в. наступил последний расцвет древней философии. В это же время в Индии развивалась философия Санкьи, а в 560—480 гг. выступил буддизм. В Китае Лао Цзы и Конфуций явились в 551—478 гг. В классическом мире в VI в. выступили Гераклит и Пифагор.

В классическом мире, первом районе, долженствовавшем воспринять христианство, усилия религиозно-философского самоопределения закончились скептицизмом ума, но сердца не могли отказаться от потребности верить, что истина существует и ее где-то можно получить. Поэтому, когда раздалась проповедь христианства, на его «благую весть» с радостью откликнулись все, которые чувствовали в душе свет идеала, осуществимого только жизнью с Богом. Началось широкое распространение христианства.

Но те, которые не представляли себе возможности Сверхтварного Создателя, отнеслись к новому Откровению с отрицанием, насмешкой, ненавистью. В них говорила та психология, которую Спаситель обличал в неверовавших иудеях: «Кто от Бога — тот слушает слова Божии; вы потому не слушаете, что вы не от Бога». А от кого же? «Ваш отец диавол, — отвечал Он, — и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин. 8; 43—47). Самоутверждение твари возмущалось против нового Откровения.

В этой всемирной борьбе за и против Нового Завета приходится постоянно вспоминать притчу о доброй пшенице и плевелах, произрастающих на одной и той же ниве человеческой в виде двух представлений о мировой жизни, двух категорий желаний и требований от нее.

Царствие Божие, сказал Спаситель, подобно человеку, посеявшему чистую пшеницу, доброе семя, на поле своем. Поле это есть мир. Посеявший чистую пшеницу был Сын Человеческий. Доброе же семя, им посеянное, — это «сыны Царствия». Но вот, когда люди спали, пришел враг Сына Человеческого; и этот враг был диавол, и посеял между пшеницею плевелы, а плевелы — это «сыны лукавого», те самые, конечно, о которых Спаситель сказал «вы сыны отца вашего диавола»... Когда взошла зелень и показался плод, тогда обнаружились и плевелы, также возросшие. Рабы домовладыки с удивлением увидели засорение поля и сказали Ему: «Ты сеял доброе семя, откуда же взялись плевелы?» Он ответил: враг сделал это. Служители сказали: «Хочешь ли мы найдем и выберем плевелы», но Хозяин запретил делать это, чтобы, выбирая плевелы, они не выдергали вместе с ними и пшеницы. «Оставьте, сказал Он, расти вместе то и другое до жатвы». А когда наступит время жатвы, которая есть кончина века, тогда пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и они соберут из Царства Его все плевелы, то есть все соблазны и всех делающих беззаконие. Эти плевелы ввергнутся тогда в печь огненную, а праведники воссияют, как солнце в Царстве Отца их (Мф. 13).

Эту притчу приходится вспоминать во всей человеческой истории. Засеивается доброе семя, и служители дела Божия стараются от чистого сердца. Но случаются минуты утомления, усыпления, невнимания, и «враг» пользуется этим для того, чтобы примешать к посеву свои произведения. У делателей нередко

является желание просто вырвать их вон. Но это воспрещено. Почему? Может быть, до полного созревания люди иногда не сумеют и отличить доброго семени от плевел и вырвут не зло, а добро. Может быть, корни пшеницы и плевел так переплетаются, что, выдирая плевелы, повредишь и корням добра. Так добру и приходится расти, пробивая себе дорогу сквозь корни и ветви зла, среди всяческих помех со стороны «делателей беззакония». Мы это видим повсюду. Рост плевел проявляется при всех благих начинаниях, самых чистых по намерениям. Преклоняется ли земная власть перед Богом, начинается ли выяснение истин веры, зарождается ли высшая духовная жизнь в отшельнических обителях — всюду к доброму намерению и делу оказываются примешаны семена сорных трав, и разрастаются, и очень часто заглушают рост доброго семени.

При самом начале христианской проповеди борьба против нее велась по всем побуждениям, какие только имеются у человека. Языческая философия не могла понять Бога Создателя, а потому не допускала христианской надежды на новую землю, новые небеса. Эта философия боролась против Откровения по своей основной противоположности с ним. Христианская проповедь морали подрывала роскошь языческой чувственности, и язычество боролось против того, что ему казалось уничтожением радостей жизни. Государство, основанное на языческих верованиях, видело в ниспровержении своих богов ниспровержение государственной власти. Всечеловечность христианства казалась уничтожением патриотизма. Для еврейства это была вера, подрывавшая все усилия патриотических деятелей Израиля по воскрешению земного могущества еврейского отечества. Ожесточенная ненависть становилась против христианства повсюду, стараясь его уничтожить и насмешкой, и презрением, и клеветой, и кровавыми гонениями, и полемикой языческой философии, развернувшей весь свой гений в этой борьбе за существование и выдвинувшей сильнейшие концепции новоплатонизма.

Но как ни опасна была эта борьба, для христианства все-таки страшнее всего было не то, что шло против него открыто, как явный противник, а то, что угрожало исказить смысл христианства. Самое опасное было то, что по смыслу своему лишало его учение значения Откровения свыше, и то, что фальсифицировало учение христианства, выдавая бесконечные измышления фантазеров за якобы подлинное вероучение Христа. Такие последствия создавали синкретические попытки объединения христианства с предшествовавшими ему учениями и многочисленные системы так называемых «гностиков».

В числе синкретических учений остается и доселе опасной для христианства философия Филона Александрийского, который, в целях пропаганды юдаизма, развивал идею сродства между философиями греческих мыслителей и учением Моисея и пророков. При этом Филон стоял на той точке зрения, что греческие филосо-

фы заимствовали свои идеи у Моисея, который жил раньше, чем они. Но для христианства учение Филона, иногда внешне сходное с христианским, могло служить лишь источником обвинения в заимствованиях у Филона, который жил в эпоху Спасителя, но, во всяком случае, не мог знать ни одной строки писаний Нового Завета. В древности христиане мало интересовались Филоном, но теперь его учение стало опорой для отрицания Божественности Откровения Нового Завета, так как христианство будто бы черпало свои идеи не свыше, а у Филона.

Что касается гностицизма, являвшегося одной из форм синкретизма, сочетавшего христианство с язычеством, он не отнимал у учения Христова значения Откровения, но утверждал нечто худшее: будто бы у Спасителя было учение эзотерическое, **тайное**, открываемое лишь немногим лучшим ученикам, и будто бы это тайное учение, единственное истинно христианское, именно и излагается гностиками, тогда как проповедь Церкви передает лишь грубое, внешнее учение для невежественных масс. Бороться против таких ложных утверждений было тем труднее, что христиане сначала не имели никаких писаных документов учения Христа и проповедь держалась лишь на устной передаче слышанного о нем. Лишь к концу I века по Р. Х. были закончены писаные основы христианского учения. Но разбираться между подлинниками документов и подделками под них было нелегко, ибо I век до Р. Х. и два века по Р. Х. были эпохой бесчисленных подделок и так называемых апокрифов, которые нередко представляли нечто вроде религиозных повестей, чуждых злых намерений, но нимало не имевших документального значения. Апокрифы, захватывающие своими ложными сообщениями и повествованиями всех великих людей древности — греческих философов, еврейских учителей, христианских проповедников, — окружали и личность самого Спасителя. При помощи всех этих подделок и выдумок христианству и приписывали учения «тайные», будто бы сообщенные Спасителем наиболее доверенным лицам. На этих-то произведениях и утверждались гностики.

«У них, — говорит св. Ириней Лионский[9], — написано, и они объявляют, что Иисус со своими учениками и апостолами говорил втайне, отдельно и требовал от них, чтобы они эти тайны сообщали людям достойным и верующим»*. «Они пользуются именем Иисуса как приманкой»**. Гностик Василид[10] называл себя учеником апостола Петра и говорил, будто бы получил от евангелиста Матфея книги, написанные со слов Спасителя. Гностик Валентин[11] называл себя учеником некоего Федота, спутника апостола Павла. Тот же Валентин в своих таинствах посвящения руководился апокрифами, приписывавшими тайное учение Спасителю. В «Пистис София» приводится «таинство царствия небесно-

* Св. Ириней Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. Гл. XXIII, 5.
** Там же, XXVII, 4.

го», совершавшееся с атрибутами Тайной вечери, причем произносимые формулы приписываются Иисусу Христу. В так называемом «Коптском папирусе» содержатся псевдопоучения Спасителя о том, как дойти до центра гностической Плиромы*, и т. д.

Эта легенда христианского эзотеризма крайне озабочивала проповедников христианства и потребовала для своего опровержения огромных усилий, имевших целью защитить учение от фальсификаций. Выдумки гностиков остались живы и по настоящее время. Всю историю христианства они жили в некоторых ересях, возрождаются и в настоящее время, между прочим составляя один из пунктов учения мистического франк-масонства.

Что касается философии Филона, она никогда не имела большого значения, но в настоящее время приобрела его в науке, являясь основанием для отрицания божественности христианского Откровения, как полученного будто бы не свыше, а из сочинений Филона.

Мы поэтому остановимся на рассмотрении как этой философии, так и гностической легенды о тайном учении Христа.

ГЛАВА XX
Самобытность христианского учения о Боге Слове

Вопрос о самобытности христианского учения имеет чрезвычайно важное религиозное значение. Если бы предположить, что языческие мыслители своими самостоятельными размышлениями и изысканиями еще ранее пришествия Христа узнали то, что Христос принес как Откровение Божественное, то это последнее трудно было бы даже и признать Божественным, ибо зачем нужно Откровение свыше, если люди и сами по себе могут узнать то же самое, что оно им сообщает? Если же мы предположим, что те истины, которые были высказаны дохристианскими философами Греции, Египта, Индии, были добыты не самостоятельной работой ума, а получены ими также от Божественного Откровения, то отсюда воспоследует вывод, что христианское Откровение не имеет никаких преимуществ перед откровениями языческих мыслителей. Авторитет христианского Откровения падает. Но этого мало: неизбежно падает вместе с этим и авторитет откровений, породивших системы языческих философий, ибо эти последние были чрезвычайно разнородны и все опирались на субъективную веру в то, что даны откровением свыше. Отсюда проистекает неизбежный вывод, что нет никаких твердых признаков, по которым мы могли бы отличать Откровение действительно Божественное от создания

* Амелино. Le gnosticisme Egyptien. С. 195—196. Этот драгоценный документ, говорит он, служит доказательством того, что Ипполит и Отцы Церкви передавали учения гностиков с величайшей точностью.

человеческого домысла, а если так, то мы не имеем никаких оснований и вообще допускать «гипотезу» существования Божественного Откровения. Если же Божественного Откровения вообще не существует, то является чрезвычайное сомнение в существовании Божественного промышления о людях, а если такого промышления нет, то нет никаких оснований допускать и вообще самое существование Божие или принимать его во внимание в своей жизни.

Столь важные в религиозном отношении последствия, истекающие из вопроса о самобытности христианского учения, заставляют отнестись к нему с величайшим вниманием.

Между тем имеются мнения, стремящиеся поставить основы христианского учения в **генетическую** связь с различными философскими и мистическими доктринами, возникшими раньше христианства. В этом отношении особенно важное место занимает учение о **Логосе** (Слове). Христианство все связано с Личностью Спасителя, Иисуса Христа, Который есть Бог Слово, или Слово Отчее, а также Бог Спаситель, как Богочеловек. Собственно «учение» христианства есть учение о спасении, о Царстве Божием, и это спасение неразрывно связано с Личностью Христа как Бога и как человека. Он Сам по Себе есть «путь спасения», так что христианское учение о путях спасения связано с Его Личностью. Для уяснения же Его Личности мы имеем учение о Боге Слове. В этом-то отношении в науке существует стремление найти предшественников христианского учения.

«В учении Иоанна Богослова о Логосе, — говорит проф. Муретов[12], — христианская церковь всегда видела глубочайшую тайну Божественной жизни, недоступную вполне не только разуму человеческому, но и ангельскому. Поэтому и первоисточником этого учения она всегда признавала не разум человеческий, но историческое и сверхъестественное Откровение самого воплотившегося Логоса. Другой противоположный церковному взгляд на происхождение христианской идеи Логоса принадлежит ученым так называемой отрицательной школы. Стараясь удалить из христианства и всю вообще сверхъестественную сторону, школа эта и христианское учение о Логосе стремится поставить в историческую зависимость от дохристианских философов. Главное внимание при этом останавливают обыкновенно на современной появлению христианства философии александрийского иудея Филона»*.

Легко видеть, что в ученых в данном случае говорит вера в эволюцию как всеобщий закон, определяющий все явления и процессы мировой жизни, в том числе процессы идей философских и религиозных. Появление какой бы то ни было идеи «из ничего», без предшествовавших фазисов развития, непредставимо уму, проникнутому верой во всеобщность закона эволюции. С точки зрения такой веры заранее предрешено, что христианское учение могло

* Митрофан Муретов. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 7.

быть только известным звеном и моментом эволюции некоторой общей идеи, так что стоит только лишь внимательно поискать, чтобы несомненно найти предшествующие звенья, соединяющие христианское учение с предшествовавшими ему моментами развития той же идеи.

Эти предшествующие моменты усматривают в греческой философии, и особенно у Филона.

Как известно, наименование Господа Иисуса Христа «Словом» — по-гречески «Логос» — начинается с первых дней христианства. Уже Евангелие от Луки употребляет это наименование (гл. I, ст. 2). О Слове как творческом божественном элементе упоминает и Петр (2-е посл. ст. 5, 7). О Слове как Иисусе Христе ап. Иоанн говорит (1-е посл. ст. 1) еще раньше, чем развил это Откровение в Евангелии, и то же выражение употребляет в Апокалипсисе (гл. 19, ст. 13). Но этот же термин «логос», и «логосы» во множественном числе, употреблялся еще задолго до христианства греческой философией для обозначения «божественной», как выражались греки, силы. После того учение о Логосе было, как выражаются, «переработано», а точнее, синкретизировано из греческой и ветхозаветной идей Филоном Александрийским. Это учение Филона и рассматривается как переходная, подготовительная ступень к христианскому «Логосу», чем и достигается установка места христианского Откровения в тысячелетней эволюции идеи Логоса, и христианское Откровение ставится в генетическую связь с греческой философией.

Всю эту схему, однако, приходится признать безусловно неверной и произвольной, если мы будем рассматривать факты, освободившись от предрешенного желания во что бы то ни стало найти «предшественников» христианского Откровения.

Единственными «предшественниками» христианского учения о Логосе были боговдохновенные писатели Ветхого Завета, Моисей и пророки, но у них оно шло из того же источника, как в христианстве, то есть не от домысла человеческого разума, а от Откровения Бога. В Ветхом Завете в неясных предчувствиях Моисею и пророкам открывалось то, что в учении Иисуса Христа открылось в формах уже настолько ясных, насколько вместима человеческим разумом эта тайна Божественной жизни. Для появления терминов «Слово» и «Премудрость Божия» (то есть Логос) христиане не имели надобности ни в греческой философии, ни в Филоне, ибо они воспитывались на этих же книгах Священного Писания, которые читал и Филон.

Слово «логос» в греческой философии имеет смысл и «слова», и «разума» с оттенком действенности. Но Слово Божие как деятельное творческое начало указано еще в Моисеевом Шестодневе. Многочисленны указания на «Слово» в Псалмах и у пророков*. В Притчах Соломона Премудрость говорит: «Господь имел меня

* См., например, псалмы 32, 118, 147. У пророков — Исаия, гл. 56, ст. 10, 11. Иеремия, гл. 23, ст. 29 и т. д.

началом пути Своего прежде созданий Своих искони... Я родилась... когда Он еще не сотворял ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Тогда я была при нем Художницей» (7, 22—30). Конечно, в этих обрисовках выражается отчасти просто художественный образ. Но во всяком случае христиане знали все эти проблески Откровения непосредственно из Писания, не имея для того надобности в Филоне. Еще менее им нужны были учения Гераклита или стоиков для того, чтобы иметь представление о Логосе и Премудрости и употреблять эти слова как «термины». Сверх того, греческий и филоновский «логос» рисует нечто совершенно отличное от того, что христиане почерпали из Новозаветного Откровения. Конечно, отдельные христиане могли увлекаться идеями греческой и всякой другой философии о логосе и о других понятиях, но в этом случае они не раскрывали христианской истины, а только впадали в лжеучения.

Учение о логосе, как мы видели в главе 14 («Богоискание классического мира»), пошло у греков от Гераклита. Но, как объяснено там же, мировоззрение Гераклита было чисто физическое, и его «логос» представлял просто закон физических явлений. Будучи с физической точки зрения очень глубоко, учение Гераклита укоренилось в греческой философии, войдя и в состав стоического учения. Но и логос стоиков не имеет ничего общего с христианским. Стоики представляли себе вселенную как огромную массу вещества, проникнутого силами и находящегося в беспредельно пустом пространстве. Вселенная образуется от попеременных сгущений и расширений эфирной или «огненной пневмы». Слово «пневма» означает «душа» или «дух», но по смыслу учения стоиков — это не дух в нашем смысле слова, а высшая степень напряжения энергии. Весь космический процесс состоит в том, что громадная «огненная пневма», захватывающая безмерно громадные пространства в мировой пустоте, формируется, постепенно сжимаясь и переходя в воздух, в воду и, наконец, в твердое вещество. Мир представляет два фазиса эволюции: сначала процесс сгущения (как у индусов — «инволюция»), а потом стихии, воспламенившись, снова расширяются и переходят в состояние огненной пневмы. После этого повторяется снова фазис сгущения и т. д.

При этом стоики не признавали строгого различия духа и тела. Для них это были различные состояния одного и того же элемента. Сам Бог не существует вне вещества, ибо и он сам есть одно из его состояний, а именно состояние деятельное. Это же есть и «логос». Стоики признавали, кроме главного Логоса, множество вторичных, на которые он раздроблялся. Эти так называемые «сперматические логосы», являющиеся порождающим «семенем» всех явлений, представляют закон явлений мира. Таким образом, и у стоиков вся концепция мира — строго физическая, гераклитовская. Логос есть закон естества, и если мировой порядок «разумен», то собственно в том смысле, что все

явления, физические и духовные, совершаются не хаотично, не случайно, а строго по закону, вытекающему из основного закона, который и есть Логос. Закон естества (логос) не допускает никакого произвола в мире, он и сам не имеет ни свободного пожелания, ни способности творить что-либо иначе, как сообразно заключающемуся в нем содержанию.

Совершенно ясно, что этот «логос» не имеет ничего общего со Словом Божиим христианства. И сам Филон, при всей произвольности своего «символического» толкования всех понятий, вряд ли мог бы пристегнуть греческого логоса к Моисеевым откровениям, если бы не увлекся платоновской «Душой мира» (в его «Тимее»).

По основному взгляду Платона, истинное существование имеют «идеи», мир же видимых явлений не реален. Он возникает посредством соединения идей с материей, которая, по Платону, не создана, а существует извечно наряду с божественным миром идей, если только можно назвать это «существованием», ибо материя, в сущности, есть именно «не-бытие». Высшая из идей — идея блага — есть для Платона Бог. Он является не создателем мира, а только демиургом — устроителем. Но для того чтобы этот демиург мог воздействовать на материю — «не-бытие», он составил особую «Душу мира», которую распространил по всему протяжению будущей вселенной и посредством которой организовал все видимые вещи. Таким образом, эта Душа мира есть **посредствующее** начало между разумом и веществом, идеей и материей. Она делается движущей силой мира, она есть мировое сознание, она дает идеальное единство мира, она есть соотношение математических законов, по которым построен мир, она есть начало, посредством которого идеи воплощаются в материи*.

Эта мировая душа Платона почти скопирована в Логосе Филона. Как выше отмечено, сама по себе греческая идея Логоса не имеет ничего общего с идеей христианского Слова Отчего и никаким образом не могла дать генетически исходного пункта для последней. Переходную ступень от греческого Логоса к христианскому Богу Слову приписывают Логосу Филона.

Кто такой был Филон? Это был александрийский иудей, современник Спасителя, живший и писавший от 20 года до Рождества Христова до 50 года по Р. Х. Александрийские евреи (как и вообще египетские) занимали особое место в еврействе. Несмотря на свою многочисленность (их было не менее миллиона), несмотря на то, что они здесь пользовались правами и имели своего «Этнарха», то есть общего племенного начальника, они из всех иудеев «рассеяния» наименее участвовали в общееврейской жизни и в выработке еврейского миросозерцания совершенно не играли такой роли, как евреи вавилонские, сирийские, даже арабские, а впоследствии испанские, германские и турецкие. Не будучи впол-

* С. Трубецкой. Курс истории древней философии. Ч. 2. Гл. 1.

не отрезаны от общееврейской жизни, они в ней стояли несколько особняком. Вопреки коренному еврейскому воззрению, они имели даже свой особый храм в Бубастисе, основанный сыном первосвященника Онией, ушедшим из Иерусалима. Самый еврейский язык они скоро забыли. Перевод Священного Писания на греческий язык явился здесь уже в III веке до Р. Х. Список канонических книг у них несколько разнился от общееврейского. Все это, однако, не мешало египетским евреям быть горячими проповедниками еврейства.

То была эпоха самого ревностного прозелитизма. Мечтая о будущем господстве, евреи старались возможно выше поднять свое племя во мнении народов. С этой целью они, говорит Грец, прибегали к проповеди величия еврейства от имени якобы самих языческих мудрецов. Они подделывали сивиллины книги, создавали псевдосочинения Орфея, Софокла и т. д. Мысль о сближении греческой философии с еврейскою верою явилась в Египте очень рано. Филон ничего не подделывал, но доказывал грекам, что их мудрецы все лучшее заимствовали будто бы у Моисея и что «израильтяне получили миссию служить для всего человечества жрецами и пророками, внушая человечеству истину, и особенно чистое познание о Боге»*.

Сближение с эллинским миром, проникновение его влияниями и стремление повлиять на него появились, впрочем, очень рано, задолго до Филона, говорит проф. Муретов, многие из александрийских иудеев, усвоив себе греческие, и преимущественно стоические, идеи, при помощи аллегорического экзегеза, брали на себя труд синкретизировать эти идеи со своими национальными палестинскими воззрениями**.

Такими предшественниками Филона были отчасти автор «Книги Премудрости Соломона» и особенно Аристовул и псевдо-Аристей. К сожалению, учение последних известно лишь в отрывках. «Что Аристовул учил о Логосе и притом сходно с Филоном, это следует утверждать на том основании, что Евсевий ставит аристовуловский Логос рядом с филоновским», — говорит проф. Муретов. Аристовул жил на сто лет раньше Филона и был одним из тех идейных его предшественников, на которых ссылается сам Филон.

Филон был евреем очень эллинизированным. Он даже не знал хорошо по-еврейски. Гарнак утверждает, что он не различал еврейского языка от халдейского. Писал он по-гречески и Священное Писание знает и толкует по переводу 70 толковников. Будучи евреем, Филон считал Библию высшим выражением истины и знания, но в то же время его ум был совершенно покорен блеском греческой философии. Ни от Моисея, ни от Зенона[13] с Платоном он не мог отказаться, да и не считал нужным. Он был убежден, как и вообще современные ему евреи, что истина, где бы она ни прояви-

* Г. Грец. Указ. соч. Т. IV. С. 275—293.
** М. Муретов. Указ. соч. С. 95.

лась, не может не быть также и у Моисея. «Заимствованные или свои идеи, — говорит Генрих Грец, — имели в его (Филона) глазах печать истины только тогда, когда находили прямое или косвенное подтверждение со стороны божественного законодателя... Метафизические спекуляции Гераклита, Платона, Зенона, по его мнению, не могли не быть в Пятикнижии». Нужно было только отыскать их, и для этого нетрудное средство давала тогдашняя экзегетическая метода, распространенная у греков, то есть аллегорическое изъяснение Писаний.

Филон и прибег к этому способу, столь близкому его вообще мистическому уму. Он был сильно затронут еврейским мистицизмом, был «посвященным» в мистических обществах, вероятно, тех, кого он называет «терапевтами» и которые именно аллегорически толковали Писание. Но должно сказать, что, будучи крайне плодовитым писателем, он совершенно не проявляет какой-либо силы мысли. Нет ни одного исследователя, который бы не жаловался на его бесчисленные противоречия. Никакой системы его учения о Логосе не существует, да он и не писал вообще никакого систематического изложения философии. Его сочинения — это комментарии на Священное Писание, в которых он на все лады утверждает, что вся человеческая премудрость была уже раньше открыта у Моисея. Для доказательства этого он с беспредельным произволом прибегает к аллегорическим толкованиям. Но какую же, собственно, философию развивает он? Одни исследователи, изучая Филона, говорит проф. Муретов, находят, что он учил о **личном** Логосе, другие находят у него лишь безличного стоического Логоса, третьи, наконец, считают его **«за недалекого, мало вдумчивого собирателя чужих воззрений на Логос»**[*].

Вследствие такой противоречивости мыслей Филона исследователь для суждения о его философии должен сначала сам так или иначе ее построить. Так поступает и проф. Муретов. «Ввиду несомненности, — говорит он, — того факта, что в сочинениях Филона параллельно и смешанно идут предикаты личного и безличного Логоса, и, с другой стороны, неестественности объяснения этого факта малоумием Филона, требуется найти такое построение Филоновой философии, при котором указанная противоречивость и неустойчивость филоновских определений Логоса становилась бы вполне понятной и естественной»[**]. Однако после всех попыток к этому проф. Муретов составляет себе предположение лишь о том, чего, по его мнению, хотел достигнуть Филон, но чего он все-таки не достиг, по бессилию справиться с собственными противоречиями. «Логология Филона, — говорит он, — не представляет одной последовательной, законченной и в себе замкнутой системы. Наоборот, постоянные самопротиворечия и колебания из одной противоположности в другую... бесплодные усилия найти

[*] М. Муретов. Указ. соч. С. 6—7.
[**] Там же. С. 7—8.

философский выход из этого заколдованного круга самопротиворечий — все это не есть нечто случайное в филоновской логологии, но составляет ее основную особенность»*.

Кн. С. Трубецкой, склонный сохранить у Филона все мало-мальски ценное, точно так же, как и другие, принужден вкладывать в его философию свой смысл, а кончает тем же признанием своих неудач в этом.

«Чисто философская оценка Филона, — говорит он, — затрудняется тем, что ни его руководящий интерес, ни его метод, ни вся его мысль не имеют не только научного, но и умозрительного характера. Филон не дает систематического изложения своей философии и не претендует на философскую оригинальность. Он стремится лишь к тому, чтобы выяснить "божественную философию" Моисея путем своей аллегорической экзегезы Пятикнижия, вполне убежденный в том, что вся положительная истина, заключающаяся в учении греческих философов, была несравненно раньше и полнее высказана Моисеем, хотя и в иносказательной форме»**.

Полагая, что «в религиозном смысле его попытка объяснить Ветхий Завет в смысле универсального Откровения была в высшей степени знаменательна и плодотворна», проф. Трубецкой все же должен заявить, что эта попытка «была Филону не по силам и оказалась несостоятельной»***.

«Учение Филона заключает в себе скорее требование примирения философии и религии, чем действительное их примирение». «Противоречие остается в самом понятии о Логосе, которое Филон заимствует у платонизирующих стоиков (причем этот Логос относится то к Богу, то к миру, то является тварно личным посредником между ними)». «Чтобы доказать истинность Откровения, он прибегает к аллегорической экзегезе, путем которой он показывает согласие Слова Божия с популярной философией своего времени, а чтобы доказать и обосновать эту философию, он ссылается на Откровение. Таким образом, учение Филона представляет логический круг». Совершенно верно замечает кн. Трубецкой, что «для обосновки логоса как принципа рациональной философии нужно было дать чисто умозрительное построение, которого у Филона нет и следа. А чтобы создать действительную философию Ветхозаветного Откровения, нужно было понять Ветхий Завет из него самого, а не из учения греческих философов». В оправдание Филона кн. Трубецкой лишь говорит, что для исполнения такой задачи «нужно было Евангелие Слова Божия, и, конечно, **нельзя ставить Филону в вину**, что он не дал такого евангелия. Достаточно и того, что он, по-своему, хотел такого евангелия»****.

---

* Там же. С. 132.

** С. Н. Трубецкой. Учение о Логосе в его истории. М., 1900. С. 158.

*** Там же. С. 236.

**** С. Н. Трубецкой. Указ. соч. С. 159–160.

Такой оборот оценки очень удивителен. Конечно, никого нельзя обвинять в том, что он не дал Евангелия. Но вопрос вовсе не в виновности Филона, а в определении ценности и, следовательно, влиятельности его философии. С этой точки зрения может скорее являться вопрос о виновности тех ученых, которые непременно хотят сделать из Филона то, чем он не был, то есть мыслителя, имевшего важное влияние на развитие христианства. Филон по размерам и характеру своих умственных способностей был вовсе не философ. Его писания всецело относятся к области публицистики. Он, конечно, нимало не был «малоумным», но был не мыслителем, а компилятором, не создавал идеи, а питался умственно тем, что рождали другие мыслители. Не будучи глубоким мыслителем, сам не имея стройной и глубокой мысли, он не мог иметь и влияния на развитие какой бы то ни было из глубоких идей, в его время развивавшихся.

Время Филона было эпохой развития или назревания разнообразных крупных умственных движений. Иудейский закон вырастал в Талмуд. Еврейская теософия подготовляла будущую Каббалу. Неоплатонизм уже готов был выдвинуть Аммония Саккоса, в египетской философии назревал синкретизм с греческой, подготовивший Гермеса Трисмегиста дошедшей до нас формации. В еврейско-сирийском мистицизме назревал гнозис. Наконец, уже при жизни Филона явилось Откровение Спасителя. По многообразию интересов и начитанности Филона его публицистика имеет известное отношение к самым разнообразным умственным движениям. Но кто же из их творцов учился у Филона? Нельзя искать его влияний ни у Гермеса, ни у Плотина, ни у гностиков. Относительно Каббалы Адольф Франк категорически утверждает, что Филон для Каббалы совершенно неизвестен. «Имя Филона, — говорит он, — никогда не упоминается еврейскими писателями средних веков. Ни Саадия, ни Маймонид, ни их ученики не посвятили ему никакого воспоминания, и даже теперь он почти неизвестен тем своим единоверцам, которые не имели дела с греческой литературой». Разбирая причины этого, А. Франк, как и все другие, указывает на полную спутанность идей Филона, при которой он и не мог иметь какого-нибудь влияния на еврейских мыслителей*.

Наши ученые более снисходительны и готовы приписывать такому писателю серьезное влияние на христианское вероучение.

Филону приписывают влияние на христианство двояким путем: 1) Он будто бы научил христианских писателей своей экзегезе, то есть аллегорическому толкованию смысла Священного Писания. 2) Он будто бы влиял на установку христианского понятия о Логосе (то есть в данном случае — о Боге Слове).

Утверждение относительно того, будто бы христиане переняли у Филона его аллегорический способ толкования Священного Писания, особенно замечательно потому, что, по исследованиям са-

* А. Франк. La Kabbale. Гл. III. С. 220.

мой науки, Филон заимствовал свою экзегетику у других, а именно отчасти у стоиков, отчасти у евреев. Филон в отношении этой экзегезы и сам не приписывает себе какой-либо самостоятельности, заявляя, что пользуется уже установленными правилами, «канонами» аллегорического толкования. На каком же основании предполагают, что христиане, вышедшие из среды еврейства, должны были брать еврейскую экзегетику у Филона, а не у своих палестинских учителей? Почему христиане из эллинов, почти всегда воспитывавшиеся на учении стоиков и Платона, должны были брать у Филона ту экзегетику, которую он взял у стоиков? Св. Иустину, например, стоическая экзегетика была, конечно, известна, как философу, воспитавшемуся на главным образом стоических писателях. А Филон, как сейчас увидим, едва ли мог быть ему даже известен.

Аллегорический метод толкования Писания у евреев, Гомера и мифов у греков, развивался одновременно. В Греции развитой ум отказывался в конце концов принимать в буквальном смысле то, что поэты и мифы рассказывают о скандалах и безнравственности богов. Аллегорический способ понимания этих историй являлся очень давно, и у стоиков был уже разработан в стройную систему. Эти правила толкования указывали, что в сказаниях о богах иногда должно усматривать образное повествование о явлениях и силах природы. В отношении же этики было принято за правило, что все по прямому смыслу приводящее к кощунственным мыслям о богах должно быть истолковано аллегорически. Аллегорически должно толковать все приписывающее богам что-либо недостойное божества, а также все имеющее в буквальном смысле какое-нибудь явно нелепое значение. Стоический экзегез указывал и разные способы понять аллегорический смысл. Важную роль в этом играла этимология имен. Следовало вникать также в числовое значение слов. В последнем приеме проявилось влияние пифагорейства. Требовалось обращать внимание также на «надлежащую» расстановку слов, знаков препинания и акцентов: конечно, этим путем можно было придавать фразе совершенно иное значение. Точно так же смысл толкуемой фразы должно было разъяснять смыслом последующих фраз*. Эти правила толкования были усвоены евреями еще до Филона.

Первым известным еврейским писателем, применившим стоические правила аллегорического толкования к изъяснению Ветхого Завета, был Аристовул, живший за 150 лет до Филона (ок. 180—146 до Р. Х.). Аристовул доказывал, что в еврейском Священном Писании заключается все, чему учили лучшие греческие философы и поэты, и утверждал, что они заимствовали свои понятия у Моисея и пророков по какому-то неизвестному переводу Писания, явившемуся еще раньше перевода 70 толковников. Метода,

* Павел Гейниш. Der Einfluss Philos auf die alteste Christliche Exegese. Munster, 1908, Begrundung und Gesetze der Allegorie. С. 6—14, 17, 136 и др.

по которой Аристовул все это устанавливал, состояла именно в стоической системе аллегорического толкования. Таким образом, Филон, который, впрочем, и сам не скрывал этого, применял уже существующую систему толкования и исходил из идеи, известной за 150 лет до него. В своем же учении о числах Филон является учеником пифагорейцев и стоиков.

Толкование при помощи численного значения слов основывалось на том, что единица указывает на божественный элемент, два — на земной, три — на духовные способности человека и т. д. Так называемый Филонов метод толкования включает в себя много и других соображений, как, например, аллегорическое понимание наименований животных, тел природы и т. п. Но это было известно также до Филона, хотя идет уже не из Греции, а из Палестины. Так называемое письмо псевдо-Аристея, еще более древнее, чем писание Аристовула, сообщает, что символический смысл животных раскрыт первосвященником Елеазаром, когда он выяснял мистический смысл «закона» еврейского. Почему хищные птицы признаны «нечистыми»? Потому что они символизируют неправду, насилие, хищение. Наоборот, жвачные животные чисты, потому что жвачка символизирует воспоминание о Боге, а раздвоенные копыта символизируют различение между добром и злом. Эти мудрствования, ищущие аналогии между внешностью и характером животных и нравственным законом, разрослись в целую литературу*. Во многих случаях на этой почве едва ли требуется заимствование одного автора у другого, так как, вероятно, все люди, не сговариваясь, одинаково определят символический смысл, например, «волка» или «свиньи».

Очень большое значение имело символическое толкование чинов священства, их одеяний, различных повелений и воспрещений «закона». Но Филон в этом случае также не имел надобности в самостоятельных соображениях. С самого начала выработки Талмуда, после вавилонского пленения, символическое толкование Писания поглотило все силы книжников, раввинов, как законников, так и мистиков-теософов. Еврейская литература сохранила очень немногое из древнейших толкований, так как они потом перерабатывались, сортировались, отбрасывались, пока наконец составился свод Мишны. В Мидрашах (толкованиях) и Гаггаде (сборниках всего не вошедшего в Мишну) хронология почти не существует. Что касается учений теософических (каббалистических), они велись в величайшей тайне, передаваясь устно. Поэтому наука, конечно, никогда не в состоянии будет установить с точностью, что именно Филон заимствовал из палестинских, ему предшествовавших, символических толкований. Но, зная, что эти экзегетические приемы возникли задолго до Рождества Христова, имея их почти современные Филону образчики, наконец, имея свидетельство самого Филона о том, что он не изобретает метода толкования, а лишь применяет существующие «каноны» его, мы

* С. Н. Трубецкой. Указ. соч. С. 93.

необходимо должны сделать вывод, во-первых, что никакой **специально филоновской экзегетики не было**, и во-вторых, что о частных заимствованиях из Филона позволительно говорить лишь в тех случаях, когда на это указывает прямое **сходство текстов**. Основное же явление экзегетики состоит в том, что **христианские писатели свой метод толкования Священного Писания иногда заимствовали у евреев Палестины**, из среды которых сами вышли, иногда у стоиков, в тех случаях, когда воспитывались на греческой философии, но **более всего — из книг Нового Завета.**

Действительно, христианская система толкования (экзегетика) должна быть по существу изучаема не у стоиков и не в Талмуде, а в основных документах христианства — в книгах Нового Завета. Хотя это толкование истекает из еврейских источников, но имеет свою особую основу и цели, вследствие чего стало совершенно самостоятельно и отлично от талмудического. Как и во всем остальном, христианство и новое (талмудическое) еврейство представляют в этом случае два противоположных разветвления одного и того же ветхозаветного русла.

Основу христианского толкования составляет прообраз. События Ветхого Завета никогда не отрицались христианством в их исторической действительности, но в то же время считаются прообразами будущих событий Нового Завета. Это воззрение составляет следствие мистического единения всей истории спасения людей, в которой события прошлого, будучи ступенями к событиям будущего, как бы заключают их в себе, их предуказывают, дают их прообраз, служащий их предсказанием и их изъяснением. Цель толкования состоит в том, чтобы лучше, тоньше, образнее понять явление Христа, Его учение, судьбы Церкви и в общей сложности осуществление Царствия Божия. Таким образом, система толкования Писания у христиан сложилась совершенно самостоятельно, применительно к вере, под влиянием того понимания религиозной истины, по которому вся история человечества — главнейше Ветхозаветной Церкви — была подготовлением к явлению Спасителя и установлению Новозаветной Церкви в ее настоящем и будущем «паки бытии». Случайные заимствования отдельных лиц, как Варнаввы у талмудических писателей, или Иустина у стоиков, или Климента Александрийского у Филона и т. п., составляют частные, личные явления, которые не характеризуют христианской экзегезы, а суть явления мимолетные, отпадающие, вытесняемые тем методом толкования, которому учит Христос в Евангелиях и в Апостольских посланиях. Но если нельзя говорить о том, чтобы христианская экзегетика была заимствована у Филона, то еще менее можно говорить о том, будто бы филоновское учение о Логосе подготовило христианское учение о Боге Слове.

Христианское учение о Боге Слове, то есть о Спасителе, явилось в виде Божественного Откровения. Даже те лица, которые не верят Откровению, не могут отрицать того исторического факта, что понятие о Боге Слове **христиане почерпали из Священного**

Писания Нового Завета, и всякие идеи относительно «Логоса», откуда бы они ни возникали у отдельных лиц, проверялись на основании Писаний Нового Завета и отметались, если с этим Писанием не согласовались. Следовательно, ни стоики, ни Филон не могли иметь в этом отношении никакого определяющего значения для христианства. Если даже допустить, что апостол Иоанн счел нужным в своем Евангелии, определением Сына и Слова Божия, показать ошибочность каких-либо взглядов, доносившихся в христианскую среду от стоиков или даже от филоновской публицистики, то нельзя же опровержение лжеучений назвать влиянием последних. Опровержение делается именно для того, чтобы не возникало какое-либо влияние. Впрочем, ученые, толкующие о влиянии Филона, разумеют не влияние его на основные документы христианской веры, а собственно на **философствования** мужей апостольских и апологетов. Вот как обрисовывает этот взгляд профессор Спасский[14*].

«В своем учении о Логосе, — говорит проф. Спасский, — апологеты не были самостоятельны. Идея Логоса, введенная в греческую философию Гераклитом и отчасти использованная Платоном и стоиками, свою **полную обработку нашла у Филона** (?) <...> Филон первый (?) создал и оформил идею о Логосе как посреднике между Богом и миром».

«Заимствованную у Филона (?) идею Логоса апологеты самостоятельно развили в христианском духе», однако «их зависимость от Филона простиралась не только на идею Логоса, но гораздо дальше. Можно сказать, что главная сумма терминов, находящихся в их употреблении, создана Филоном». Что же это за «сумма терминов»? Профессор Спасский (ссылаясь, конечно, на Зигфрида) указывает выражения «первый бог» и «второй бог», отрицательные определения Божества, неприложимость к Богу никаких имен, такие фразы (у Оригена) — «Логос есть среднее или посредник между всеми тварями и Богом и стоит в средине между нерожденной и рожденной природой» и т. д.

Но, во-первых, сумма терминов очень непоразительна. Во-вторых, термины эти не «созданы» Филоном, а заимствованы. Так, отрицательные определения существа Божия составляют достояние еврейской теософии, к которой перешли от языческих философий. Термины «первый», «второй» и «третий» бог — суть термины египетской философии. Христианские писатели не могли не черпать из тех же источников, как и Филон. Египетская философия была известна александрийцам. Египетский синкретизм проявлялся и у жреца Херемона, и у грека Плутарха (48—125 по Р. Х.), и у Гермеса Трисмегиста, которого старые (до нас не дошедшие) книги были в целости еще при Клименте Александрийском. Приписывать «влиянию» Филона всякую философскую или теософическую идею, попадающуюся у христианского писате-

* А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 6.

ля, было бы позволительно лишь в том случае, если бы христиане не читали ничего, кроме публицистики Филона. Между тем нам, наоборот, известно, что они читали множество философских сочинений всех народов и называют авторов по именам (в том числе и Гермеса Трисмегиста), а Филона — почти никто из них не называет и не упоминает.

Этот факт очень характеристичен. Филон, по свидетельству Иосифа Флавия*, пользовался среди своих единоверцев Египта «широкой известностью» и считался «большим знатоком философии». Но мы не находим ни малейшего упоминания о Филоне у мужей апостольских и апологетов. О нем молчит Варнавва[15], его современник, которому навязывают звание «ученика» Филона. Ничего не говорит Игнатий Богоносец (умер в 107 г.), Поликарп (умер в 106 г.), Иустин, Татиан, Ерм, Климент Римский, Феофил, Эрмий, Мелитон, Афинагор, Минуций Феликс[16]. Ни слова не говорит и св. Ириней Лионский. Единственный из первоначальных писателей, упоминающий о Филоне, — это Климент Александрийский[17]. Упоминания о Филоне начинаются лишь очень поздно — у Евсевия, Иеронима[18], который даже причислил его по ошибке к лику святых, ошибка, сама собою показывающая очень неясные представления о Филоне. Молчание же о Филоне почти всех первоначальных писателей христианского мира доказывает по малой мере самую крайнюю преувеличенность мнения о влиятельности Филона. Действительный исторический факт, конечно, совсем иной. Христиане, происходя из людей старого мира, еще до обращения своего получали образование у раввинов, у философов разных народов, знали идеи сирийские, египетские, гностические и не могли не испытывать сложных влияний окружающего мира. Эти влияния иногда не противоречили христианской истине и тогда входили в обиход христианских мнений и верований. Иногда, наоборот, отметались как ложные. Разумеется, могли быть лица, читавшие и Филона, иногда у него могли брать какие-нибудь отдельные очерки. Но это еще не дает оснований говорить, будто бы христиане воспитывались на нем. Между тем зачисление христианских писателей в «ученики Филона» делается с необычайной легкостью**.

Так, Павел Гейниш называет апостола Варнавву «учеником» Филона, хотя и оговаривается, что это был «наиболее самостоятельный ученик». В писаниях Варнаввы нельзя, однако, усмотреть никакого ученичества. Если только Варнавва был подлинный

---

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 2. Гл. 8. Пар. 1.

** Так и проф. И. В. Попов[19], сам же давая прекрасную картину чрезвычайной сложности влияний, под давлением которых христианская истина пробивала свою дорогу, все-таки говорит, будто бы «на философии Филона воспитались целые поколения христианских мыслителей». — Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства. М., 1909. С. 12.

апостол Варнавва, то кипрское предание (Варнавва был киприянин) говорит, что он был отправлен на обучение в Иерусалим к Гамалиилу, у которого учился вместе с апостолом Павлом. Этим и объясняются их близкие отношения. Таким образом, Варнавва был учеником не Филона, а Гамалиила, который преподавал и Талмуд, и греческую философию. Варнавва затем учился у Христа и апостолов, а в Египет прибыл очень поздно, по делам проповеди христианской, когда он был уже **сам учитель**, и притом весьма властный и самоуверенный. Никоим образом он не мог учиться у Филона. И действительно, кроме символического изъяснения Писания, никакого сходства с Филоном у него нет, да и в аллегоризме он идет гораздо далее Филона, и притом иногда (один раз) применяет неведомый Филону, но столь известный Каббале метод «гематрии». С другой стороны, у Варнаввы совершенно отсутствует характеристическое для Филона «философическое» употребление символики, и он ищет исключительно **прообразов**, что идет не от Филона, а из Палестины.

Точно так же необоснованно мнение Гейниша о влиянии (хотя бы и легком) Филона на Иустина Философа. У Иустина совершенно ясно видно **непосредственное влияние** стоиков и Платона. В одном месте он даже и упоминает о «Тимее Платона», то есть, стало быть, читал его*. В отношении Филона все данные показывают, что он даже не слыхал о нем. Действительно, как было бы не упомянуть о Филоне хотя бы в разговоре с Трифоном Иудеем? У Филона нашлось бы кое-что, на что мог сослаться Иустин, и такая ссылка была бы выгодна в споре с евреем. Но он молчит о Филоне.

Еще характеристичнее другое место Иустина. В Первой Апологии он доказывает, что в Ветхом Завете людям являлся не Бог Отец, а Сын (Логос), то есть утверждает то же самое, что и Филон. Но при этом св. Иустин говорит, что «все Иудеи» учат противоположному**. Так можно писать, очевидно, только не имея понятия о Филоне, ибо прямая выгода аргументации требовала, напротив, сослаться на этого писателя в подкрепление своих слов, если бы св. Иустин был сколько-нибудь знаком с его писаниями. Относительно имен и атрибутов Бога Отца Иустин хотя и употребляет отрицательные выражения (как и Филон), но мотивирует неприменимость положительных имен совершенно иначе, нежели Филон. «Отцу всего, Нерожденному, — говорит он, — нет определенного имени, ибо если бы Он имел какое-нибудь имя, то имел бы кого-нибудь старше Себя, который дал Ему имя»***. О том же, что Бога Отца никто не знает, Иустин говорит прямо по Евангелию.

---

* **Первая апология**. Пар. 6. Как известно, в «Тимее» излагается учение о Душе мира, тождественной с Логосом и служащей **посредствующим** элементом между Богом и миром.

** **Вторая Апология.** Пар. 6.

*** **Первая Апология.** Пар. 63.

Наиболее безусловным учеником Филона Гейниш считает Климента Александрийского. «В толковании Ветхого Завета, — говорит он, — Климент совершенно отказывается от самостоятельного экзегеза, а довольствуется переписыванием Филона, и большею частью буквально», настолько, что для установки текста Филона приходится сверяться с Климентом и обратно. Но если допустить в методе это «ученичество», которое Гейниш чуть не называет «плагиаторством»*, то в отношении самих **понятий** нельзя не вспомнить, что Климент сам называет своих интимнейших учителей, в числе которых был один еврей (в нем предполагают Пантена). От них, особенно от последнего, Климент узнал, как он думает, сокровеннейшие тайны христианства, и следовательно, еврейские влияния приходили к нему помимо Филона**.

Приписывание Филону какой-то промежуточной роли между греческой философией и христианским учением, на почве выяснения «Логоса», тем более неприемлемо, что — как выше указано — читателю Филона приходится самому вкладывать в него определенный смысл, отсутствующий у Филона. То же самое положение, в котором ныне становятся ученые, стояло и перед христианскими писателями древности. Филон совсем не был мыслителем, способным указать для объединения нескольких точек зрения какую-нибудь высшую, их одинаково изъясняющую, а типичным синкретистом, который лишь принимает, а не соединяет идеи, остающиеся такими же разнородными, как были раньше. У стоиков и Моисея он объединяет только слово «Логос», а вовсе не физическую мысль греков с мистической мыслью евреев. Он не дает перехода от одного мировоззрения к другому, а только запутывает стройность и последовательность обоих. В «Трактате о творении» он говорит, приписывая эту мысль Моисею, что существуют два принципа: активный и пассивный. Первый — это высший абсолютный разум, который и есть Бог. Второй принцип — это инертная мертвая материя. Бог ее не создал, а только сформировал. Бог и вообще ничего не создал, ибо в мире ничто не может произойти из ничего, не может и уничтожиться, а все переходит из одной формы в другую. Мир явился таким путем: Бог созерцал в своей мысли архетипы вещей. Его мысль и есть Логос, из которого истекают идеи, которые суть типы вещей и формируют материю. Сам Бог — этот Высший Разум — не может находиться в каких-либо отношениях к материи, ибо Он совершенен, а она нечиста. Поэтому Бог не есть имманентная причина вещей, а только Демиург-устроитель. Он не может и разрушить мира или создать из него другой. Такова одна концепция. В других писаниях Филона оказывается уже, что Бог никогда не перестает творить и что творчество есть такое же Его свойство, как свойство огня — жечь. Бог, рождая вещи, не есть простой архитектор, но производит то,

* П. Гейниш. Указ. соч. С. 292.

** Климент Александрийский. Строматы. Перевод Н. Корсунского. Ярославль, 1892.

что раньше не существовало. Он есть принцип деятельности во всяком существе порознь и во всем мире, так что все проникнуто Его присутствием. Он находится повсюду, потому что различные его силы (динамис) проницают все вещи и связывают их между собой. «Бог есть все».

Когда Филоном начинают владеть влияния еврейского мистицизма, у него являются еще новые концепции. Бог есть свет, лучами своими всюду распространяющийся. При этом Он сам по себе выше всяких атрибутов, выше всякого совершенства, так что добродетель, благо, красота — ничто не дает о Нем понятия, мы знаем только то, что Он есть и есть нечто несказанное, то, что каббалисты назвали Эн-Софом.

Итак, Бог то определяется как Разум, то разум о Нем не может дать никакого понятия. То Он имманентен миру, то трансцендентен. В настоящее время пытаются вложить Филону такое понимание, что Бог трансцендентен миру по существу Своему и имманентен в Своих силах. Но это объяснение мало помогает делу, ибо что же такое эти «силы»? Если они не составляют проявления существа Бога, то, стало быть, они — нечто чуждое Бога, а если так, то как же Он посредством их может быть имманентен миру? Имманентны силы, а не Он. При этом неизбежно является предположение о том, что в Боге имеются какие-то два различные существа, т. е. является мысль абсурдная. Без сомнения, религиозное чувство и даже самое понятие о Боге Промыслителе требуют какого-то присутствия Бога в Его создании, но способ этого присутствия может быть только тайной, не поддающейся определению. Даже и само слово «имманентность» неуместно в данном случае, ибо оно вносит понятие заключенности Бога в мире или мира в Боге, на каковое понятие нет и не может быть данных для разума, не потерявшего способности оставаться на почве реальности.

Впрочем, эти представления о трансцендентности Бога по существу и имманентности Его миру в силах формулируются не Филоном, а вкладываются в него нашими учеными. Филон, будучи гораздо более мистиком, чем мыслителем, едва ли и замечал противоречия различных мест своих писаний. У него легко совмещаются всякие противоположности. Это ярко видно в учении об ангелах, к которым примыкает и Логос.

Еврейская теософия и мистика, с которою Филон был в тесной связи, в учении об ангелах создала то отдаление Бога от мира, при котором потребовались «посредники». Как говорит профессор Муретов, «выделив из понятия о Боге все конкретные признаки, палестинские мыслители лишили тем Высшее Существо всякого содержания, превратили его в мертвый потусторонний абстракт. Чтобы наполнить получающуюся при этом пропасть между Богом и миром, они поставили между ними особого посредника в виде Высшего Ангела». Это абстрагирование Бога он называет еврейским «деизмом». Полагаю, что выработка такого понятия о Высшем Божестве шла совсем иным путем. Поддавшись влиянию

халдейской мудрости, уверовавши во множество ангелов, управляющих всеми частями мира и жизни, евреи должны были изменить взгляд на Иегову, которого (по ортодоксальной вере) считали управляющим непосредственно всем миром. Новая ангеология вытеснила Иегову. Из-за этих новых верований Его пришлось отодвигать в какие-то отдаленные, абстрактные области, лежащие за пределами действия ангелов. Вот что дало толчок этому «деизму», во всяком случае резко отличному от европейского.

Как бы то ни было, в новых понятиях еврейской теософии, среди множества ангелов обозначился и высший, которого называли Метатроном (некоторые видят в нем персидского Митру). Этого-то Высшего Ангела еврейства Филон и слил с Логосом греческой философии. Но чем же оказывается этот Логос — Высший Ангел у Филона? Буквально всем, что угодно. Он и среда, проникающая мир, он и особая личность. Филон принимает, что платоновские «идеи» и «силы» Божии и ангелы — это все одно и то же. Силы и вестники Бога суть не что иное, как идеи, и эти «идеи» Филон был способен материализовать до невероятной степени. В **трактате о гигантах** он говорит, что ангелы суть живые существа, населяющие воздух подобно тому, как животные населяют землю, рыбы — воду, саламандры — огонь.

Саламандры, по мнению Филона, очень часто попадаются в Македонии... Точно так же небо населено звездами. Ангел оказывается и «идеей», и живым существом, витающим в воздухе, как рыба в воде, и саламандра в огне. Высший Ангел одновременно есть идея Разума Божия, и сила Божия, и мировая среда, и особое существо, являвшееся Аврааму, давшее закон Моисею и т. д.

Позволительно спросить: что же общего имеет это невообразимое существо с Логосом греков или с христианским Словом Отчим? Какой переход от первого к последнему могли дать филоновские концепции, одинаково чуждые логической стройности греческой мысли и таинственной глубины христианского Откровения?

В христианском учении Бог Слово Отчее есть Сам Бог, вторая Ипостась, не что-либо тварное, не что-либо от чего-нибудь зависимое, а самостоятельная Личность, нераздельная от Личности Бога Отца и Бога Духа Святого. Неслиянность и нераздельность Ипостасей непостижимы уму и составляют тайну Божественного бытия. У Филона же Логос есть некоторая стихия, посредствующая между Богом и миром. Эта стихия иногда конкретизируется в личность, с той же ролью посредства между Богом и миром. В первом представлении Логос есть сотворенная стихия, во втором случае — тварно-служебный дух. Но Филон самым категорическим образом утверждает, что Логос не есть Бог и ниже Бога, хотя он также не есть и человек и выше человека. «Это, — говорит он, — некоторая средняя природа и среднее существо. Этому архангелу, старейшему из логосов, Бог дал такое свойство, чтобы он, стоя посредине, отделял тварь от Творца и в то же вре-

мя соединял бы их». Филон дает этому архангелу разные атрибуты, которые взяты из Писания и потому внешне напоминают то, что говорится о Христе. Но у Филона эти слова — «ходатай», «посредник», «посланник Божий» — составляют нечто вполне бессодержательное. В христианском учении Бог может быть в сношениях с чем Ему угодно. Поэтому вторая Ипостась, Слово, став совершенным человеком, может быть и Ходатаем, и Посредником. По Филону же — Логос есть не Бог, а **особая природа**, по существу отличная и от Бога, и от людей. Каким же образом она может представлять чуждых ей людей чуждому ей Богу? Такая средняя природа, вставленная между Богом и миром, может, по замечанию проф. Муретова, скорее усугублять их разобщение. Во всяком случае, концепция «средней природы» диаметрально противоположна христианскому Логосу, Который есть **и Бог, и человек**, тогда как у Филона он не есть **ни Бог, ни человек**. Идея богочеловечества у Филона не имеет также ничего общего с христианской. Он знает богочеловечество так же, как язычники, то есть в виде явления богов в человеческом теле. Логос, как стихия всепроникающая, проникает в некоторой степени даже во всех людей. Но и в этом смысле у Филона нельзя говорить, при точности терминов, о «Богочеловечестве», а только о «логочеловечестве», ибо само Божество не может войти в соприкосновение с грязной и недостойной материей. Впрочем, человек, при бесчисленных противоречиях Филона, иногда оказывается даже выше Логоса. Хотя людям и приходится в прихождении к Богу начинать с посредничества Логоса, но истинно мудрый не останавливается на этой ступени. Душа мудрого стремится возвыситься над всякими посредствами и теснейшим образом соединиться с Сущим*. Логос остается «средней» природой, человек же может прямо соединяться с Божеством.

Слово «искупление» употребляется Филоном, но имеет совершенно не христианский смысл: оно означает приведение вещей к космическому единству с пневматическим состоянием, переводом низшего состояния в высшее. Вообще, поскольку читатели Филона усваивали его идеи, постольку они отталкивались от христианства. Профессор Муретов, ставящий такой диагноз филоновской публицистике, указывает родственность его идей с целым рядом ересей, против которых должно было бороться христианство. Признание Христа эоном, или ангелом, или просто «божественной силой» (динамис) — все это достояние **монархианства, антитринитаризма, арианства**[20] — вполне в духе Филона. Признание Христа простым пророком, в котором лишь в большей, чем у других, степени обитал Дух Божий, то есть идеи **эвионизма** и **докетизма**[21], вполне могли опираться на Филона. Отрицание искупительной жертвы и сведение дела Христа на одну проповедь, отрицание греховности человеческой природы и прочие идеи **антиномистов**[22] также могли вытекать из Филона. Вообще его публицистика заго-

* С. Н. Трубецкой. Указ. соч. С. 141.

товляла идеи, которых распространение лишь накопляло препятствия к познанию и усвоению христианского Откровения и проповеди.

«В своем историческом отношении к христианству, — говорит проф. Муретов, — филонизм не мог играть другой роли, как только его противника и врага, по своей внешности имевшего обманчивое сходство с христианством, а по своему духу и существу принципиально противоположного ему, — роль того антихриста и лжехриста, которого обольстительную наружность усиленно разоблачает Иоанн в Евангелии положительно, а в I послании отрицательно»*.

Все изложенное заставляет совершенно отвергнуть как, во-первых, **мнение о большой влиятельности Филона**, так и, во-вторых, **научную легенду о его философии как посредничающем звене между Логосом стоическим и Логосом христианским**. Стоический Логос, прошедший сквозь призму платоновской души мира, не оставался без влияния на некоторых апологетов и писателей христианских, но не в уяснение, а в ущерб понимания христианского учения о Боге Слове. Для сохранения же отголосков стоиков и Платона в умах христианских писателей «из эллинов», всегда более или менее знавших греческую философию, не требовалось никакого участия Филона.

Но с отстранением легенды о каком бы то ни было переходном мостке между греческой философией и христианским учением о Боге Слове какой же «генезис» должно принять для последнего? Для людей, не верующих в Откровение Бога, это может быть лишь неразрешимой загадкой. Для тех же, которые допускают Откровение, вопрос решается совершенно ясно. Христианское учение о Боге Слове, предваряемое некоторыми проблесками Ветхозаветного Откровения, явилось в Новом Завете не как человеческий домысл, а как **непосредственное Откровение Самого воплотившегося Слова Божия и нераздельного с Ним Святого Духа**. В отношении человеческой догадки, в отношении к усилиям философской мысли это учение явилось совершенно **самобытным**, без генетической связи с предшествовавшими философиями.

ГЛАВА XXI
Легенда христианского эзотеризма

Гностицизм выступал под видом якобы истинного учения Иисуса Христа, именно **эзотерического**, тайного, и утверждал, будто бы в христианстве имеется учение явное, экзотерическое, для массы непосвященных, и учение тайное, эзотерическое, известное только посвященным. Эта легенда христианского эзотеризма первоначально была, вероятно, плодом недоразумения, от незнания действи-

* Философия Филона Александрийского... С. 178–179.

тельного учения Спасителя, а очень скоро стала простым орудием антихристианских учений. Из христианских писателей Климент Александрийский дает в «Строматах» некоторую опору этой легенды, но она тем не менее остается совершенной выдумкой.

Никогда в учении Иисуса Христа не было **двойной доктрины**, одной явной, другой тайной, присутствие которых составляет характеристическую черту эзотеризма. Не подлежит сомнению, что учение веры в христианстве основано на **двух** источниках: Св. Писании и Св. Предании, а это последнее передавалось устно, и даже в преднамеренной **тайне** от чужих, нехристиан. Но в этом тайно передаваемом Предании не содержалось никакой доктрины, отличной от доктрины Св. Писания. Об этом предмете мы имеем исчерпывающее объяснение св. Василия Великого, принятое в канон Церкви.

«Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, — пишет Василий Великий[23] Амфилохию Иконийскому[24]*, — иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского **Предания**, прияли мы в **тайне.** Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия». Если бы мы вздумали отвергать не изложенные в Писании обычаи, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, пояснял Василий Великий. Но что же приняли в **тайне**? Знаменование себя крестом, обращение на молитве к востоку, слова призывания при св. Евхаристии, благословение воды при крещении и елея помазания, троекратное погружение при крещении и отречение от сатаны и т. п. Все это, как видим, относится к **церковным таинствам**. Все взято из «необнародованного сокровенного учения», которое Отцы соблюдали в молчании, «понимая, что достоуважаемость таинства охраняется молчанием. На что непосвященным непозволительно даже смотреть, прилично ли было бы учение о том выставлять напоказ письменно?»

Известно действительно, что христиане строжайше хранили в строжайшем молчании всю материальную сторону таинств. Излагая все догматы веры, говоря о причащении плоти и крови Христовой, они никак не хотели сказать, что плоть и кровь Христовы принимаются под видом хлеба и вина. На незнании этого основаны чудовищные обвинения язычников, будто бы христиане едят и пьют тело и кровь убиваемых ими младенцев, и апологеты, с негодованием отвергая это обвинение, ни за что не хотят сказать, что материалом Евхаристии служат хлеб и вино. «Не бо врагом Твоим тайну повем», — говорим мы и теперь при причастии. Раскрытие таинства «непосвященным» рассматривалось как кощунство, тем более что слова, произносимые при совершении таинств, «имеют великую силу», как выражается Василий Великий.

Нужно сказать, что Василий Великий идет очень далеко в охранении этого таинства. «То уже не таинство, — говорит он, — что

* Творения Василия Великого. Т. III. «О Святом Духе к св. Амфилохию, епископу Иконийскому». Гл. 27.

разглашается вслух народу и всякому встречному», и выражает мнение, что «само собою дающееся в руки — близко к презрению, а изъятое из употребления и редкое — естественным образом делается предметом усиленного искания».

В результате, однако, получилось то, что верующие, совершая обряды, стали забывать их смысл. «Во время молитвы все смотрим на восток, — говорит Василий Великий, — но не многие знаем, что при сем ищем древнего отечества, рая... В первый день седмицы совершаем молитвы, стоя прямо, но не все знаем тому причину». И Василию Великому уже приходится письменно обнародовать смысл этих обрядов.

Во всяком случае, в христианском учении было нечто передаваемое в тайне, именно то, что касалось внешности священнодействий. Но это не создавало никакой особой доктрины эзотерического характера. Нет ни одного тайнодействия, которое бы говорило что-либо отличное от явного учения Св. Писания, от учения всенародного, экзотерического.

Но Климент Александрийский верил в существование эзотерического учения христианского, и хотя он не причислен к лику святых, но его авторитет как «учителя Церкви» способен приводить в этом смысле в недоумение. Он жил в конце II века (умер в 220 году по Р. Х.) и был начальником Александрийской огласительной школы, знаменитейшего училища христианского. Та же Александрия была местом действия крупнейших гностиков, и вся умственная атмосфера ее была пронизана их идеями. Между тем Климент не знал лично не только апостолов, но даже мужей апостольских. Свои сведения о существовании будто бы тайного учения христианского он почерпнул от лиц, имен которых не называет. В одном из них **предполагают** Пантена, но Климент говорит только, что это были «мужи блаженные и достопамятные», которые слушали учение будто бы непосредственно от апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла. Климент Александрийский верил, что Спаситель только им сообщал непосредственное знание тайн, именно первым трем до вознесения, а Павлу по вознесении. Об этом Климент Александрийский сообщает в затерянном своем произведении «Гипотипозы», как известно по цитате в «Истории» Евсевия Кесарийского.

Собственно с гностиками Климент сам полемизирует, считая их еретиками; он любил говорить, что истинные **гностики**, т. е. обладающие высшим знанием **(гнозисом)**, — это именно христиане. Но высшее знание составляет у христиан достояние лишь избранных. В чем же оно заключается? В своих «Строматах»* он объясняет, что многое из слов упомянутых «блаженных мужей» он уже позабыл, а многого не хочет говорить, боясь, чтобы читатели не поняли превратно. При этом он выражает мнение, будто бы

* Строматы, творение учителя Церкви Климента Александрийского. — С первоначального текста перевод с примечаниями Н. Корсунского. Ярославль, 1892.

написанное легко вводит в заблуждение, так как при читателе нет человека, способного объяснить возможные недоразумения, и что поэтому высшую истину должно открывать только устно. Мнение очевидно ошибочное, так как, наоборот, только записанные документы способны предохранять всякое учение от вольного и невольного искажения. Как бы то ни было, Климент не сообщает нам никаких великих тайн, так что они с ним и погибли, тем самым доказывая ошибочность его мнения о наилучшем способе сохранить учение. Должно заметить еще, что Климент в некоторых случаях цитирует очень измененные места Св. Писания и неоднократно ссылается на апокрифическое египетское евангелие. Вообще, при всей своей учености, он дает в себе образчик того, как легко впадать в ошибки, говоря по непроверенным критическим источникам. Пока не была произведена работа по обследованию Писаний, с отделением подлинных документов от выдумок и искажений, ошибки и злоупотребления были крайне легки. Злоупотребления же гностиков, прикрывавшихся якобы тайным учением, превосходили все границы.

В действительности никакого тайного учения в христианстве не было. Об этом категорически заявил Сам Спаситель.

На вопрос первосвященника о Его учении, Он сказал: «Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего» (Ин. 18, 20). Если Спаситель и учил Своих избранных учеников в отдельности, то не тайнам, а, так сказать, по удобствам преподавания и, посылая их на проповедь, Сам приказывал: «Что говорю вам в темноте — говорите при свете, и что на ухо слышите, то проповедуйте на кровлях».

Ошибочно было бы усматривать признаки эзотеризма в любимом способе Спасителя обращаться к народу в притчах, которые Он потом объяснял ученикам. Конечно, «таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать; без притчи же не говорил им, а ученикам наедине разъяснял» (Мк., 4; 33, 34). Но, во-первых, это было не всегда. Во-вторых, Спаситель Сам разъяснил, почему прибегал к притче, этой наглядной, образной форме выражения какой-либо истины. «Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат и не разумеют» (Мф. 13, 13). «Отолсте бо сердце людей сих и ушима тяжко слышаша и очи свои смежиша, да не когда узрят очами и ушима услышат и сердцем уразумеют и обратятся да исцелю их. Ваши же блаженны очеса, яко видят, и уши ваша, яко слышат» (Мф. 14; 16, 17). Вот причина, по которой «вам дано разуметь тайны Царствия Небесного, а тем не дано» (Мф. 14, 2). Дано тем, которые, стремясь к истине, охотно открывают духовные очи на прямую формулу учения. Тех же, у кого «отолстело» сердце, можно привлечь скорее образным рассказом, который сначала заинтересовывает, а затем вызывает ленивый ум и на уяснение себе внутреннего смысла притчи.

Тут вовсе не разделение доктрины на явную и тайную, а просто применение целесообразных проповеднических приемов, которые различны в зависимости от психологии научаемого истине. Достаточно вспомнить, что смысл притчи всегда **один и тот же**, в двух смыслах она не могла быть понимаема. Нередко же она так ясна, что, например, выслушав притчу о винограднике, книжники немедленно протестуют: «да не будет» (Лк. 20, 16).

Что притчи не имели в виду скрывать учение, а были лишь картинным способом раскрывать его, видно из того, что Спаситель учил притчами не только народ, но и ближайших учеников Своих. А в то же время Он как народу, так и ученикам проповедовал нередко не только притчами, а и положительным наставлением. «И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелия Царствия» (Мф. 9, 35; Мк. 11, 5; Лк. 5; Лк. 7, 10). «И пришед в отечество свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и сила?» (Мф. 13, 54) Нагорная проповедь, хотя обращенная по преимуществу к ученикам, была произнесена пред множеством народа: «Когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его» (Мф. 7, 28). Учение было общее, открытое. Мы иногда видим, что Спаситель открывал тайны Царствия Божия явным противникам истины и еретикам — самарянам. Он открыл саддукеям, что когда из мертвых восстанут, тогда не будут ни жениться, ни выходить замуж, но будут как ангелы на небесах (Мк. 12, 25), а самарянке разъяснял поклонение Богу духом и истиной (Ин. 4, 23).

Никакого эзотеризма в христианстве не было.

Эзотеризм означает тайную доктрину, существующую для одних избранных «посвященных», тогда как массе прочих членов данной религии открывают только грубое экзотерическое учение, причем учение выражается двусмысленными символами, которые «посвященные» понимают по-своему, в истинном смысле, а «профаны» — по-своему, иногда совершенно извращенному. Ничего подобного в Церкви христианской не было. Членом Церкви можно сделаться, конечно, лишь после известной подготовки, но собственно учение даже и во время подготовки открывается ищущему крещения вполне, в своем истинном смысле.

Нет никакой разницы в знании христианства между «посвященными» — священниками и епископами — и простыми мирянами, для них нет двойной доктрины.

Не имеют ничего общего с эзотерическими **тайнами** и те благодатные **таинства**, которыми столь полна жизнь христианина и христианской Церкви.

Христианские таинства суть проявления Божественной благодати, непосредственного действия Божества. Нам, членам Церкви, точно так же, как и чужим, язычникам, неверующим и т. п., видна только внешность таинства, его материальная сторона. Точно так же нам, членам Церкви, и чужим ей лицам, вздумавшим по-

знакомиться с учением христианства, известен и внешний смысл таинства, как, например, крещения (сопогребение Христу) или Евхаристии (соединение со Христом в Его Божественной плоти и крови). Но сила, сущность таинства совершенно недоступна никакому человеческому уму, ни уже сопричисленному к Церкви, ни чуждому ей. Это — тайна, но не человеческая, а Божественная, не скрываемая одними людьми (посвященными) от других (профанов), а известная одному лишь Господу, нашему же разуму Им не открываемая. Реальность сопогребения, реальность соединения со Христом познается не разумом, не формулой, не символом, не каким-либо другим внешним, но человечески выразимым способом, а внутренним **духовным ощущением**, являющимся лишь при «жизни во Христе», каковая жизнь и сама есть тайна, непостижимая для разума. Эту тайну никто не может ни скрыть, ни открыть. Христианин может сказать: «Вкусите и видите», но это ничего не откроет тому, кто, будучи крещен, святотатственно «вкусит», не будучи в соединении со Христом.

Во всем этом нет ничего общего с эзотерическими тайнами. Тут нет «тайной доктрины», тут нет «тайнодействий» человеческих, которые можно было бы открыть или скрыть. Тут есть только известные состояния **жизни во Христе.** Никто не скрывает ни от своих, ни от чужих того, что может привести человека к этой таинственной жизни со Христом, составляющей всю сущность христианства и спасения и будущей жизни. Скрывать это было бы преступлением со стороны христианина.

Эзотерическая тайна есть тайна посвященных от непосвященных. Таинства же христианские, совершаемые благодатью, данною Церкви, суть тайны для всех, и по существу их никакому человеку нельзя понять. Человек может их осязать, только соединяясь с Иисусом Христом и Святым Духом, и это доступно всякому члену Церкви.

Таким образом, ни учение, ни таинства христианские не дают места никакой эзотерической доктрине. В христианстве не только не приходится скрывать какой-либо тайны, а, напротив, необходимо сразу указать верующему, что, принимая крещение, он погружается в область Божественной тайны, которая для него как человека навсегда непостижима умом и открывается лишь неописуемым для разума образом — «жизнью во Христе».

Эту тайну узнают не доктриною, а лишь осязая ее, как ощущение божественной жизни, которая откроется для него не сквозь «тусклое стекло» лишь в «паки бытии», когда люди увидят себя в окончательном соединении со Христом и через Него с Богом.

Самое существование христианства как учения жизни не допускает эзотерической доктрины, и действительно, мы не находим ни малейших следов ее ни в Евангелии, ни в учении ближайших учеников Спасителя. Естественно поэтому, что гностики, навязывавшие христианству «тайные учения», способные привести лишь к подрыву действительного дела Спасителя, были, безусловно,

отрицаемы действительными учениками Его, теми самыми, на которых гностики ссылались в своих апокрифах.

Симон Волхв, родоначальник гностических учений*, был прямо проклят апостолом Петром в Самарии (Деян. 8). Другой гностик, бывший христианский диакон Николай, дважды осуждается в Апокалипсисе устами самого Иисуса Христа. «В тебе хорошо, — говорит Спаситель Ангелу Ефесской церкви, — что ты ненавидишь дела Николаитов, которые и Я ненавижу», и потом упрекает Смирнскую церковь за то, что у ней «есть держащиеся учения Николаитов, которые Я ненавижу» (Откр. 2; 6, 15). К гностикам же относятся разные места посланий ап. Иоанна, как предостережение против тех «лжецов», которые говорят, что мы не имеем греха (1 Ин. 11, 22), и указание на появившихся антихристов: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это — антихрист, отвергающий Отца и Сына». «Это я написал вам об обольщающих вас», — поясняет апостол. Но кто же так обольщал христиан? Только гностики, которые действительно разделяли Христа и Иисуса, относя Христа к Плироме, а Иисуса называя простым человеком, с которым Христос соединился только временно.

Должно заметить, что в первое время лжеучения, которые мы объединяем под названием «гностицизма», еще не распределились в такие оформленные группы, к которым бы можно было прилагать собственные имена. Это было направление, которое гнездилось в недрах христианства и иудейства, под влиянием языческого мистицизма. Предупреждения апостолов называют по преимуществу не имена сект или лжеучителей, а только признаки учения или поведения этих лжеучителей. Однако у апостола Павла имеется и прямое упоминание «гнозиса» — «лжеименного знания» (по-гречески «гнозиса») (1 Тим. 6; 20, 21). Апостол в этом случае предупреждал ученика своего не против «науки», которую, напротив, рекомендовал: «занимайся чтением, наставлением, учением», «вникай в себя и в учение» (1 Тим. 4; 13, 16). Не против знания предупреждал апостол, а против «гнозиса», лжеименного знания, то есть отрицая в нем действительное знание. Ряд других предостережений апостола Павла может относиться тоже только к гностикам. Так, совет «не заниматься баснями и родословиями бесконечными» относится, очевидно, к тем родословиям эонов, о которых впоследствии говорил св. Ириней. Колосянам апостол Павел пишет: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2; 4, 8). Это может относиться исключительно к гностико-каббалистическим «преданиям» (каббала и значит «предание») и подведениям счетов стихиям мира. Трудно

* Св. Ириней говорит, что все гностики суть ученики и последователи Симона Волхва (Обличение лжеименного знания, XXVIII, 4). Ипполит в «Философуменах» также утверждает, что Симон Волхв был родоначальником гностиков.

отнести к кому-либо, кроме гностиков, и тех «лжеучителей», против которых предупреждает апостол Петр: «Произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении, обещают им свободу, будучи сами рабы тления» (2 Петр. 2, 18; 1, 19). Никого не было тогда с такими признаками, кроме гностиков.

Святой Поликарп, ученик апостола Иоанна, передает, что апостол Иоанн вошел однажды в баню, но, увидавши там гностика Коринфа, ушел тотчас со словами: «Убежим, чтоб не обрушилась на нас баня, потому что в ней враг истины Коринф». Сам Поликарп, прибывши в Рим, многих отвратил от гностика Маркиона. Однажды при встрече Маркион спросил его, знает ли он его? «Знаю, — отвечал Поликарп, — ты первенец сатаны»*.

Св. Иустин Философ, живший при мужах апостольских, говорит, что гностиков (Симона, Менандра, Маркиона) выставили злые демоны**, а в «Разговоре с Трифоном» объясняет, что гностики каждый по-своему учат хулить Отца и Христа. «Ни с кем из них мы не сообщаемся, зная, что они безбожны, нечестивы, неправедны и беззаконны. Некоторые из них называются маркианами, иные валентинианами, иные сатурнилианами, получая название от основателей своего учения***.

Все это достаточно ясно показывает резко отрицательное отношение христиан к гностикам, выставлявшим себя носителями «христианского эзотеризма».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ренан Эрнест Жозеф (1823—1893) — французский историк религии, философ, член Французской Академии. Главный труд — «История происхождения христианства» (кн. 1—8, 1863—1883).

2. Иосиф Флавий (37— после 100 по Р. Х.) — древнееврейский историк. Во время Иудейской войны 66—73 гг. изменил восставшим и служил Риму. Автор «Иудейской войны» (с римских позиций) и «Иудейских древностей» (с еврейской позиции).

3. Асмонеи — прозвание сынов священника Маттафии, правнука Симонова.

4. Ироды — династия иудейских царей из племени идумеев. Правили с I в. до Р. Х. по I в. по Р. Х.

5. Ювенал Децим Юний (ок. 60 — ок. 127) — римский поэт-сатирик.

6. Антонин Пий — император с 138 года, из династии Антонинов.

7. Франк Адольф (Яков) (1809—1893) — французский философ, исследователь Каббалы.

8. Филон Александрийский (ок. 25 до Р. Х. — ок. 50 Р. Х.) — философ, пытавшийся соединить иудаизм с греческой философией, толкователь Ветхого Завета.

---

* Св. Ириней. Обличение... Кн. III. Гл. 3. С. 4.

** Первая апология. Пар. 56—58.

*** Разговор с Трифоном. Пар. 35.

9. Св. Ириней Лионский — епископ, Отец Церкви II в. Обращал в христианство язычников в Галлии и боролся с гностиками. Был замучен в 202 г. при императоре Септимии Севере.

10. Василид — египетский гностик, писатель. Умер между 125—130 гг. Родом из Сирии. Основал свое общество в Александрии ок. 125 г. Василидиане существовали до IV в.

11. Валентин — основатель секты ранних гностиков. Род. в посл. десятилетие I в. по Р. Х. Поначалу был христианином, но около 160 г. был отлучен от Церкви и умер в 160 г. в изгнании на острове Кипр.

12. Муретов Митрофан Дмитриевич (1851—1917) — профессор кафедры Священного Писания Нового Завета Московской Духовной академии. Автор книг «Ветхозаветный храм» (М., 1890) и «Эрнест Ренан и его "Жизнь Иисуса"» (СПб., 1907).

13. Зенон из Элеи (ок. 490—430 до Р. Х.) — древнегреческий философ. Автор знаменитых парадоксов «Ахиллес», «Стрела» и др.

14. Спасский Анатолий Алексеевич (1866—1916) — профессор Московской Духовной академии по кафедре общей церковной истории. Автор книги «История догматических движений в эпоху Вселенских соборов» (в связи с философскими учениями того времени). Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице). Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914.

15. Варнавва — один из первых, принявших крещение. Славился своим даром утешать несчастных. Умер в 76 г.

16. Св. Игнатий Богоносец — ученик св. ап. Иоанна Богослова, епископ Антиохийский. Замучен в 107 г. Имеется семь его посланий.

Св. Поликарп — любимый ученик св. ап. Иоанна Богослова, епископ Смирнский. Был известен распространением и защитой христианства по всей Азии. Мученически погиб в 166 г.

Татиан, или Тациан, — писатель-апологет, ученик св. Иустина Философа. После смерти учителя уклонился в гностицизм. Род. во II в. в Ассирии. Умер в 175 г.

Св. Ерм (Ерма) — родом грек, в детстве был рабом в Риме. Стал свободным. Он получил откровение написать книгу «Пастырь» для исправления заблудших. Жил на рубеже I и II вв.

Св. Климент — третий епископ Римский, святой муж апостольский. Отец и учитель Церкви. Умер в 101 г.

Св. Феофил — епископ антиохийский, писатель-апологет III в. Уцелело только «Послание к Автолику».

Эрмий (Ермий) — христианский философ, написавший «Осмеяние языческих философов». II—III вв.

Мелитон — сардийский епископ (в Лидии). Христианский писатель, автор «Ключа» и «Предисловия к извлечению из Св. книг».

Афинагор Афинский — христианский апологет II в., блестящий оратор. Автор апологии «Прошение за христиан» и философского трактата «О воскресении мертвых». Умер около 170 г.

Минуций Феликс (150—200 гг.) — христианский апологет.

17. Климент Тит Флавий, пресвитер Александрийский — знаменитый наставник и писатель конца II — начала III в. Является главой Александ-

рийской богословской школы. Знаменит своей трилогией: «Протрепик», «Педагог» и «Строматы». Умер до 220 г.

18. Евсевий Памфил (263—340) — епископ кесарийский, церковный историк. Автор «Церковной истории».

Иероним Евсевий, Софроний (342—420) — блаженный, знаменитый учитель и столп западной Церкви.

19. Попов Иван Васильевич (1866 — после 1936) — профессор Московской Духовной академии по кафедре святоотеческой литературы (патрологии). Автор ученого сочинения «Личность и учение блаженного Августина». Т. I. Ч. I. Личность блаженного Августина. Ч. 2. Гносеология и онтология блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. (Второй том был утерян.)

20. Монархианство (монархиане) — христианские еретики конца II—III в. Отрицали Божество Сына и Св. Духа.

Антитринитаризм — учения, отрицающие догмат или учение о Св. Троице.

Арианство — ересь, возникшая в IV в. Основатель — александрийский пресвитер Арий — учил, что Сын Божий не подобен Отцу, а сотворен Им.

21. Эвионизм (евионизм) — секта, придерживавшаяся многих еврейских обычаев.

Докетизм — еретическое учение, появившееся в I в., по которому у Христа не было тела, а Его явление было лишь призраком.

22. Антиномисты (*греч.* противозаконие) — секты, отрицавшие нравственные христианские принципы.

23. Св. Василий Великий (ум. ок. 330) — епископ Кесарийский, богослов. Боролся с арианством. Брат Григория Нисского. Автор знаменитого «Шестоднева».

24. Амфилохий, епископ Иконийский (ок. 239—384). Боролся с арианами.

ОТДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ
Синкретические учения

ГЛАВА XXII
Значение синкретизма

В религиозно-философском существовании человечества переживаются два основных состояния: **веры** и **сомнения**, которые выражают состояние жизнедеятельности нашего духа. Мы говорим о **двух** состояниях, а не **трех**, хотя жизнедеятельность духа представляет три состояния: **веру**, **сомнение**, **отчаяние.** Но отчаяние есть уже смерть, в нем нет жизнедеятельности, нет религиозно-философского существования. В истории человечества мы не знаем случаев перехода религиозно-философской жизни в отчаяние, то есть в смерть. Может быть, нечто подобное есть в аду, но на земле, среди живого человечества, проявляются только вера и сомнение с различными переходными между ними ступенями, и если вера способна переходить к сомнению, то сомнение в конце концов сменяется каждый раз какой-либо верою, доселе еще никогда не перейдя в смерть отчаяния.

Состояние веры — это есть состояние жизни, вдохновения, прозрение в самую, как чувствует человек, суть истины. Она кажется несомненною. Человек озабочен лишь тем, чтобы правильно ее выразить. Всякое иное мнение представляется несомненно ошибочным и отвергается. Все, кажется, заключается в основной формуле истины, и если не все еще кажется понятным, то лишь потому, что из нее не сделаны все выводы. Схваченная истина все может объяснить, все может дать, стоит лишь всмотреться в полноту ее содержания и не допускать ее искажения или затуманивания противными ей взглядами. В таком состоянии веры религиозно-философское сознание заботится лишь о том, чтобы отстранить все противоположное основной идее, а ее развить до конечных выводов.

Состояние веры является источником всякого творчества, всякого созидания, оно дает живое содержание существования. Все смелые концепции мысли и жизни рождаются из состояния веры. Жизнь человечества могуча только ею. Это состояние кладет начало эволюции, которая будет более продолжительна или менее, в зависимости от богатства содержания основной исходной идеи, но всегда вносит нечто в духовную сокровищницу человечества.

Но бывает иное состояние, когда ясная, резкая, отчетливая основная идея блекнет в сознании человека, уверенность в ее несомненной реальности исчезает, заменяясь раздумьем и сомнением.

Вопрос «Что есть истина?» не вызывает ответа, что ее совсем нет, но где она и в чем — на это также не является ответа. В отношении наличных религиозных концепций, философии, в строе жизни является разочарование. Все эти концепции и формы жизни, когда-то рожденные верой, еще утверждают каждая свою истину, но у бывших сторонников их родилось тревожное или тоскливое сомнение. Никто не убежден в полной их истине. Однако истина должна быть где-то. И вот является мысль, что она рассеяна повсюду, нигде не достигая полной ясности. Если же так, то ее можно выбрать из разных концепций и воссоздать, соединяя ее различные проявления и дополняя тем, что окажется необходимо для их объединения.

Вместо смелой работы веры, последовательной, логичной, самоуверенной, тут является работа компилятивная, эклектическая — **синкретическая.**

Органическое объединение различных точек зрения возможно тогда, когда мы охватываем их какой-либо общей идеей, более глубокой, более широкой, которая всех их объединяет. Такое объединение есть дело высокого творчества, но оно возможно лишь тогда, когда объединяющая идея создана вдохновением веры, высоким проницанием, ставшим выше того, во что люди могли проникнуть раньше. Не такова работа синкретическая. Она исходит не из чего-либо нового, более высокого, а лишь механически соединяет отдельные части уже существующих представлений, из которых каждое в своем целом уже не возбуждает веры. В такой работе нет никаких новых источников вдохновения. Она может быть умна, внимательна, тонка критически, но она — не есть работа творческая. Она не может иметь будущности, так как сшиваемые вырезки старых верований и убеждений все-таки по существу противоречивы, не связаны общностью какой-либо идеи, а потому не могут давать ростков новой эволюции. В лучшем случае их нагромождение может дать почву, на которой способно произрасти новое зерно, если только оно явится из какого-либо нового вдохновения веры.

Эпоха синкретизма поэтому совпадает вообще с временем духовного утомления, когда у разных народов с их верованиями и взглядами является разочарование в дотоле бывшем своем творчестве. Особенно предрасполагает к синкретизму такое сочетание условий, когда с этим внутренним утомлением народов является внешнее их объединение под одной политической властью или под влиянием других обстоятельств, усиливающих международные сношения и — таким образом — взаимное ознакомление. Такое объединение служит для миросозерцания, полного горячей веры в себя, подстрекающим стимулом к пропаганде, к стремлениям все чужое привести к своему верованию. Для миросозерцаний уже вялых, сомневающихся в себе оживленные сношения с чужим, наоборот, служат стимулом искать, нет ли чего-либо, чем можно воспользоваться для наполнения своей духовной пустоты.

Такое соединение условий внутренних и внешних представил мир, из которого возникла наша культура, в эпоху, предшествовавшую появлению христианства. Эта эпоха ознаменовалась и проявлениями горячей пропаганды со стороны мировоззрений, находившихся в состоянии горячей веры. Так, еврейство именно в это время воодушевилось мыслью о подчинении себе мира и проявило себя широким прозелитизмом. После этого еще более горячо и широко повело свою проповедь христианство, достигшее в деле завоевания мира успехов, неслыханных в истории. Все более вялые элементы различных религиозно-философских мировоззрений, напротив, погрузились в работу синкретическую. Она распространялась и на некоторые сферы еврейства и самого христианства, но основные элементы этих двух миросозерцаний, проникнутые внутренней верой в себя, не участвовали в этом и боролись против синкретических попыток, стремясь только к внутреннему самоопределению и утверждению себя в собственном смысле и содержании. Втягивание их в синкретическое объединение с другими миросозерцаниями рассматривалось ими как дело враждебное и всеми силами отметалось.

Синкретическое движение этой эпохи было <...> преобладающим и создало самые сложные комбинации.

Ряд эллинизированных евреев пытался синкретизировать Моисееву веру с мировоззрениями, с одной стороны, нашего античного мира, с другой — с воззрениями халдейско-персидскими. Наиболее крупным представителем первого направления был Филон Александрийский. Из этого направления не вышло никаких прочных результатов, и оно заглохло, забитое с одной стороны христианством, с другой — еврейством, перешедшим к внутреннему сплочению, с отбросом всяких чуждых взглядов. Что касается синкретизирования еврейства с вавилонскими учениками, оно породило зерно новой веры и развилось в так называемую каббалу, получившую видное место в мире и в самом еврействе как особая составная его часть.

Самые разнообразные синкретические объединения получались из комбинирования греческой философии и мистики с египетской, вавилонской, индусской, отчасти еврейской и христианской, захваченной гностицизмом. Новопифагорейство, всех видов гнозис, филонизм, впоследствии новоплатонизм, герменизм, манихейство и т. д. — все это было проявлениями стремления к синкретизированию различных отрывков истины, предполагавшихся в различных верованиях. Иногда эти попытки были производимы умами гениальными, как Плотин[1], и давали построения глубокие, как новоплатонизм — быть может, высшее выражение греческой философии. Этим построениям недоставало одного, главного, такого основного исходного пункта, который бы мог слить отвлеченную истину с жизненным и мировым делом человека, воодушевляя его горячей верой в то, что даваемая ему «истина» даст ему также и «жизнь».

В эпоху синкретизма, здесь упоминаемую, выросли две могучие эволюционные ветки развития: христианство и еврейство. Что касается учений в прямом смысле синкретических, они все заглохли и не были допущены к исторической роли и прозябали в виде сект и тайных обществ. Впрочем, это продолжалось лишь до тех пор, пока восторжествовавшее христианское мировоззрение не начало испытывать припадки утомления и сомнения, теряя веру в свою абсолютную истину. Тогда началось воскресение заглохших остатков былого синкретизма, за это время выработавшего свое самосознание и ставшего ферментом новых движений в мире.

Старая эпоха синкретизма кончилась торжеством христианства. Новая нарастающая эпоха воскресения древних синкретизмов, без сомнения, должна будет выдвинуть какое-то сильное религиозно-философское движение, конечно, характера ярко антихристианского.

ГЛАВА XXIII
Гностицизм

Учения, объединяющиеся под именем «гностицизм», представляют картину очень пеструю. В нем видно все: египетская философия, индуистская, еврейские мистические учения. Но от всех синкретических учений он отличается тем, что упорно старался связать себя с христианством. Между тем у него менее всего родства с подлинным христианством, которое он только искажал и эксплуатировал. Навязывание себя христианству, выдавание себя за эзотерическое учение Христа, эксплуатация текстов Священного Писания, которое многие гностики знали прекрасно, — все это происходило оттого, что гнозис зарождался в той же среде, как и христианство. Есть известия, что Валентин претендовал даже на звание римского епископа. Гностик Татиан был учеником св. Иустина и при жизни его не отрывался от Церкви. Таких примеров множество.

В. С. Соловьев разделяет гнозис по его внутреннему характеру на четыре группы: египетский (Керинф[2], Валентин, Василид, египетские офиты), сиро-халдейский (азиатские офиты, ператы, сифиане, каиниты, элксаиты, Юстин, Сатурнил[3], Бардесан), египетско-сирийская группа (Симон Волхв[4], Менандр[5]), малоазийская группа (Кердон[6], Маркион[7]). Эта классификация интересна только потому, что она обрисовывает синкретическую сложность гностицизма, собиравшего свои идеи со всех четырех сторон света. Но по хронологическому порядку происхождения учений картина получается совершенно иная.

Первым гностиком по времени был Симон Волхв, известный из Деяний Апостольских, впрочем, еще не принимавший названия «гностика», которое пущено в ход только Карпократом[8]. Св. Ири-

ней Лионский, Ипполит, равно как и позднейшие писатели, единогласно признают Симона Волхва **первым** учителем гностицизма. Он был родом из Самарии. Его учениками были Менандр, тоже самарянин, и Кердон. Учениками Менандра были Сатурнил, родом сириец, и Василид, бывший египтянином. Учеником Кердона был Маркион (Понтиец), находящийся в связи с каинитами. Василид, по-видимому, дал некоторые исходные пункты знаменитому Валентину, который, впрочем, и сам знал египетскую философию, будучи и сам египтянин*. В Египте же научен Керинф. От Сатурнила и Маркиона получили начало энкратиты (Татиан). Учение Марка примечательно по сходству с каббалистической «Сефер Иецирой», вводя в творческие силы буквы и цифры, только не еврейские, а греческие. Мистические формулы «искупления» его секты произносятся на еврейском языке, который вообще пропитывает гностические термины.

Из наиболее революционных учений должно отметить доктрину Карпократа и его сына Епифана, а также секту каинитов. Остальных учителей гностицизма оставляем в стороне.

Развитие гностицизма совершалось одновременно с христианством. Симон Волхв был современником Спасителя и еще при императоре Клавдии был в Риме**. Менандр и Керинф относятся к I веку по Р. Х. Кердон и Сатурнил переходят с первого века на второй. Маркион продолжал еще учить в 150 году. Василид был несколько раньше Валентина, который родился в последнее десятилетие I века и умер в 160 году.

Первоначальное движение гностицизма вышло, несомненно, из области тех сирийско-еврейских мистических учений, которые составили, вероятно, и первые фазисы в развитии Каббалы. Сходство гностицизма с каббалистическими воззрениями так велико, что исследователи невольно производят то гностицизм из Каббалы, то наоборот. Так, Адольф Франк, знаток Каббалы, готов из нее производить учения гностиков. Симон Волхв выдавал себя за «великую силу Божию», под которой подразумевал именно «слово Божие», в качестве чего он совмещал в себе все атрибуты божества. «Я, — говорил он, — слово Бога, я обладаю истинной красотой, я Утешитель, я всемогущ, я — все, что есть в Боге». Тут, говорит Франк, нет ни одного выражения, не соответствующего какой-нибудь «сефироте» Каббалы. Симон Волхв называл божественной «мыслью» (Энноей) известную свою подругу Елену. Он сам представлял «Мудрость» (каббалистическая Хохма), мужской принцип, а Елена — «Мысль, разумение» (Бина Каббалы) — женский принцип, который в своей половой связи с «Мудростью» со-

* Именно (по св. Епифанию9) — из провинции Фребонит или (как поправляет Амелино) Фтетонит. Амелино считает несомненным «глубокое знание» Валентина в области доктрин Древнего Египта. Le gnosticisme Egyptien. С. 168. (Египетский гностицизм. — *Ред.*)

** Иустин Философ. Первая Апология. С. 4.

ставляет с ним сизигию. Еврей Элксай, учение которого очень сходно с учением Симона, называет Дух (пневму) сизигией Христа, который является мужским принципом. Он рисует колоссальные пропорции его тела сходно с изображением в «Зогаре» так называемой «Белой головы», а также с описанием Бога в «Алфавите», почитаемой каббалистами книге, приписываемой рабби Акибе. Сириец Бардесан, гностик, излагает космогонию чисто каббалистическую. Так называемый «Назарейский кодекс», учение секты, восходящей до начала христианства, рисует такое мировоззрение, что, говорит Франк, перелистывая эту книгу, думаешь, не имеешь ли перед собой какого-нибудь варианта или фрагмента «Зогара»*.

Наоборот, Генрих Грец, который вообще не любит Каббалы, обвиняет гностицизм в том, что он привил еврейству больные мистические мечтания, выросшие в Каббалу. Отрицая древность «Зогара» и завершенной системы Каббалы, Грец видит в еврейском мистицизме I и II веков по Р. Х. влияние гностицизма**.

Все эти частные сходства, не исключая заимствований и влияний одного учителя на другого или одного сочинения на другое, не показывают, однако, действительного источника гностических воззрений. Для того чтобы увидеть его, нужно перенестись в глубь не только веков, но тысячелетий.

Из этого источника идут и гнозис, и тот еврейский мистицизм, который выкристаллизировался впоследствии в стройную Каббалу.

В основе гностицизма лежит типично языческая мысль о мире как эманации божества, с чем связано подобие мира видимого с миром божественным, а также и половое разделение как необходимое условие всякого творения. Так как мы в Европе более всего знаем валентиновскую систему и она у нас имела наиболее успехов, то мы в гностицизме легче всего усматриваем египетские идеи.

Восходя к высочайшему Эону, так называемой Глубине (или, по Валентину, Неизреченному), первоисточнику всего сущего, гностическая мысль, сходно с древнеегипетской и индуистской, колеблется — можно ли ему приписывать половые атрибуты? Некоторые из гностиков, говорит Ириней Лионский***, для начала творения сочетают Глубину с Молчанием (женского пола), другие же думают поставить этот первоисточник выше разности мужского и женского пола. Но далее уже во всем творении идет систематическое применение полового принципа. Все остальные эоны разделяются на мужские и женские и действуют парами — сизигиями. Слово «эон» означает «всегда сущий», но применяется неточно, так как один лишь высший эон — Глубина (Неизреченный) и со-

* A. Franck. La Kabbale. С. 257—261.

** Генрих Грец. История евреев. Т. V. С. 71.

*** Св. Ириней Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания. Ч. II. С. 4.

присущая ему женская половина — Молчание (или, по Симону Волхву, Энноя, Мысль) не рождены.

Остальные же эоны суть рождение Глубины и Молчания и даже не неизменны, так как в течение своей жизни претерпели очень важное изменение (во время устроения порядка в Плироме Христом). Вся совокупность эонов, которых число по системе Валентина равно 30, составляет «Плирому» — Полноту. Каждый эон содержит в себе божественную сущность, раскрытую лишь с одной стороны, а в совокупности они составляют «полноту» проявления Глубины. Эта мысль о «полноте» божественных проявлений, в которой В. С. Соловьев видит особливую гениальность философской мысли Валентина, не выдержана, однако, ибо впоследствии, при приведении взволнованных эонов в порядок, цель, то есть водворение порядка, была достигнута лишь уравнением качеств всех эонов, так что они сделались совершенно одинаковыми, и становится непонятным, зачем их нужно тридцать, а не один или два.

Эта система эонов совершенно тождественна с системой каббалистических сефиротов. Есть разница в числе их. У гностиков высших эонов 8, разделенных на четыре мужских и четыре женских. В Каббале — 10 сефирот, также разделенных на мужские и женские. Вероятно, на гностическую систему повлияло то, что проявление высших божеств Египта состояло также из 8 персон. Но как сефироты Каббалы продолжают новое творение и египетская восьмерица новыми порождениями развертывается до бесконечного числа низших божеств, так и восемь гностических эонов порождают сначала 10 новых эонов, а затем еще 12. В общем получается окдоада (восьмерица), декада (десятерица) и додекада (дванадесятица) эонов, которые в совокупности составляют Плирому из 30 членов. Но это не окончательное число, потому что впоследствии Глубина произвела еще новых эонов — Христа и Святого Духа (первый мужской, второй женский) и два (по другим три). Предела, которые бесполы и поэтому лишены творческой силы и имеют своим назначением лишь не допускать те или другие элементы в неподлежащие им сферы бытия. Вместе с Христом созданы ему спутники — ангелы, которые также находятся в Плироме. Сверх того, одним из эонов (Софией Премудростью) порожден женский эон Ахамоф, которая пока, до окончания мира, находится вне Плиромы.

Все эоны, с высших до низших, разделяются на мужские и женские, соединенные в пары, сизигии, и могут производить творчество только сочетанием мужского и женского эона.

Это истекает из идеи языческой философии о том, что в бытии есть два элемента: **сущность** явления, составляющая элемент женский, которая пассивна и представляет как бы материал, и **энергия**, элемент мужской, который дает сущности форму, направление, реальное деятельное существование с определенным

направлением эволюций. Для акта творчества необходимо сочетание мужского и женского элементов.

Сложное построение гностиков выдумано не совсем произвольно. В отдельных системах были личные догадки и фантазии. Но основа системы логически вытекает из представления древней философии о **существовании**, бытии и, в связи с этим, о понятии о божестве.

Эту идею нелегко поймут в настоящее время. Для нас все, что **есть**, хотя бы и в бесформенном или бездейственном состоянии, во всяком случае **существует**. В древних философиях (у египтян, индусов и отчасти у греков) представление о существующем иное. Для них существует только то, что оформлено, имеет вид, определенное направление сил, внутренние (по-нашему) законы: «логос» Гераклита. Творчество состоит, собственно, в том, чтобы дать это оформление, упорядочение, направление сил. Этот процесс и есть дело божества, и даже точнее — **это есть самое божество.** Божество не сотворяет из ничего даже этого движения, а эманирует из себя. Из основной энергии, которая есть божество, истекают вторичные виды энергии. Но любопытнейший вопрос при этом составляет то, **что же** именно оформляется божеством? Это пункт преткновения для языческой мысли. Что-либо бесформенное не может быть создано божеством, ибо божество состоит в оформлении и упорядочении. С другой стороны, если нет ничего, подлежащего оформлению, то нет и места для действия божества. Отсюда логика требует признать извечное сосуществование некоторой хаотической сущности некоторого материала и божественного движения, энергии. Но признать извечное существование этих двух элементов — это значит признать их одинаково важными, как бы унизить божество и даже оставить под сомнением, вечно ли пребудет господство божественной оформляющей силы над силой хаотической, не имеющей, так сказать, желания оформляться? У Гермеса Трисмегиста мы даже прямо читаем строки, показывающие, что покорность материи способна внушать сомнения: «Отец мира окружил бессмертием тело вселенной **из опасения**, чтобы материя, желая разложиться, не возвратилась бы в беспорядок, который ей свойственен»*.

У Гермеса Трисмегиста мы находим такое рассуждение о материи: «Материя и **рождена** (то есть божеством. — *Л. Т.*) и **была** (то есть сама по себе — *Л. Т.*). Но что такое материя, когда она не пущена в ход? Это просто смешанная масса. В дело же она пускается только энергиями, а энергии суть части бога. Материя, еще не рожденная, не имеет формы. Она рождается только тогда, когда пускается в дело». Итак, материя есть и была и помимо божества, и, очевидно, была раньше его, раньше, чем Бог «пустил ее в дело». А он — если раньше не пускал в дело, то только потому, что тогда его не было, ибо самое существо божества в действии, оно даже не может не оформливать.

* Hermes Trismegiste. Перевод Louis Menard. С. 46—48.

Итак, употребляя наши термины, существование какой-то пассивной «материи» предшествовало бытию активной силы божества. Это видно во всех языческих философиях. По египетской философии, как мы видели*, в начале был Нун, первичный океан, и в этой жидкой массе еще без формы извечно зарождался самостоятельно бог, который потом начал дальнейшее порождение, то есть оформление материи своими энергиями. Мир был тьма, говорит индусская философия, нечто неопределенное и непознаваемое. Затем возник Самосущий и сначала произвел воды Нара (что есть его собственное имя) и вложил в них свое же семя, из которого развилось золотое яйцо: в нем Самосущий родился в качестве Брамы, и тогда уже пошло всеобщее творение. «Утробой мне служит Брама, там я кладу зародыш... Брама есть громадная утроба, а я — отец, дающий семя». Но и этот «я», и Брама — одно и то же божество, только разделившееся на два пола.

В гностической философии совершенно сходная концепция. «В невидимых и неименуемых высотах, — излагает Ириней Лионский, — сперва существовал какой-то совершенный Эон (Всегда Сущий), которого называют Первоначалом, Первоотцом и Глубиною...» Ему соприсуща была Мысль (Энноя Симона Волхва), которую называют также Молчанием и Благодатью.

...Эта глубина когда-то вздумала произвести из себя начало всех вещей, и это произведение, как семя в утробу матери, положила в сосуществовавшем ей Молчании. Последнее, приняв это семя и зачав, родило Ум (нус). Этот Ум называют Единородным, Отцом и Началом всего. Вместе с ним родилась Истина, явилась вторая пара сизигий: Ум — мужской элемент, Истина — женский. «Вот первая и родоначальная пифагорейская четверица, — поясняет св. Ириней, — Глубина и Молчание, Ум и Истина». Затем Ум и Истина родили Слово и Жизнь, а от сочетания последних рождены Человек и Церковь. Так явилась окдоада, восьмерица. Эти эоны затем продолжали порождение декады, потом додекады и т. д.

У различных гностиков имеются видоизменения этой системы порождений. У Марка выступили на сцену буквы и цифры. У Птоломея и Колорваса Глубина имеет не одну супругу, а две — Мысль и Волю. Одни говорили, что Человек и Церковь родились от Слова и Жизни, другие наоборот — что Слово и Жизнь породили Человека и Церковь**. Так спорили они, по насмешливому замечанию св. Иринея, «словно сами были акушерками при родах». Но споры касаются лишь подробностей. Основа одна и обща в гнозисе с языческими философиями. Обще с язычеством и помещение человека в самых высших

* См.: Отдел второй, глава 2.

** Тут невольно вспоминаются наставления апостола Павла — увещевать, чтобы «они не занимались баснями и родословиями бесконечными» (1 Тим. 1, 4).

рангах божественного бытия. Это напоминает «третьего бога»* египтян и Адама Кадмона Каббалы.

Таким образом, исходные пункты гностицизма не заключают ничего оригинального. Не оригинально и отрицательное отношение к качествам сотворенного (то есть «оформленного») мира, а следовательно, и к искусству тех, кто творил. Но в гностицизме это порицание очень обострено. В более слабых проявлениях оно есть в Каббале в учении о гибели миров, сотворенных раньше нашего и неспособных существовать до тех пор, пока не был сотворен человек. Крайне пессимистично отношение к бытию и в индусской философии. В некоторых проявлениях гностицизма является, однако, даже прямая борьба против того, кто устроил мир. Она не так резко заметна в приглаженной философии Валентина, который затушевал яростные выходки Симона Волхва против виновников творения (ангелов). Но система Валентина ведет порицание Устроителя мира, в сущности, даже дальше, чем другие гностики. Те признают некоторого высшего, неведомого бога, который по крайней мере **лично** не виноват в том, что мир устроен так плохо. Но у Валентина неудачи идут с самого первого начала.

Уже самое первое проявление божественного мира было произведено совершенно неудачно, в самой Плироме, которая от этого подвергалась большой опасности, устраненной только экстренными дополнительными мерами. Эоны Плиромы были с самого начала недовольны своим положением, ибо, выражая лишь отдельные проявления Глубины, не знали общего отца в целом, между тем как хотели это знать.

Они, однако, терпели, пока не явилось истории крайнего и последнего эона додекады, который есть София-Премудрость.

София — Премудрость Горняя, элемент женский, находилась в сизигии с эоном Желанным, но, не испытав сочетания с ним, возгорелась страстью познать Верховного Отца и устремилась к нему со смелостью. Это было, однако, дело невозможное, Горняя Премудрость ослабела в усилиях и могла бы даже совершенно исчезнуть и раствориться во всеобщей сущности. В своих неосуществимых стремлениях она породила, **без мужского элемента**, свою эманацию — Помышление, которое, однако, будучи женским элементом, эманировавшим из женского же элемента, была сущность безобразная. Испугавшись несовершенства своего порождения, Премудрость решила обратиться с мольбой к Отцу. Беспокойство от происшедшего в Плироме беспорядка охватило и других эонов, и все умоляли Отца спасти потрясенную Плирому. Тогда Отец и произвел нового бесполого эона — Предел, который удержал Софию-Премудрость и отсек у нее ее Помышление. При этом Пре-

* Как сказано уже во втором отделе, гл. 2, по египетской философии, вечно творящий Бог родил самого себя в виде вселенной, а затем в виде человека. Вселенная — это второй бог, человек — третий бог.

мудрость восстановилась на своем месте в Плироме, а Помышление ее было выброшено вон.

Тогда Отец, для предупреждения всяких подобных случайностей, произвел новую сизигию — Христа (мужеский элемент) и Святой Дух (женский элемент), которые и привели Плирому в порядок, во-первых, раскрывши эонам причины невозможности познать Отца (Глубину) и необходимость иметь с ним отношение только через Ум, а вместе с Умом уравнять все эоны по их качествам. Мужские эоны сделались все умами, словами, человеками, христами. Женские — все стали истинами, жизнями, духами и церквами. В Плироме водворилась радость, и эоны в честь Глубины создали, украсив его всеми дарованиями, лучшее украшение Плиромы — Иисуса и ангелов, которые должны быть его спутниками.

Таким образом мир Плиромы наконец успокоился. Но тут началась другая история. Помышление Горней Премудрости, называемое также Премудростью Нижней, или Ахамоф*, очутившись вне Плиромы, вне света, в пустоте, «сильно воскипело», ибо как порождение женское, наподобие выкидыша, не имело никакого «образа», ничего устойчивого. Тогда Христос, сжалившись над этой все-таки духовной сущностью, простерся через Предел (называемый в данном случае Крестом) и своей силой дал Ахамоф образ, только без «знания». Затем Христос снова скрылся в Плироме. Ахамоф (она также называется София Ахамоф) осталась одна, имея в себе некоторое благоухание бессмертия, получив образ и разумение, но в полном отчаянии, ибо ее покинул свет, бывший со Христом. Она было бросилась вслед за ним, но Предел ее не допустил дальше. Ее положение было ужасно. Она тосковала, что не достигла света, пугалась, чтобы вслед за светом ее не оставила и самая жизнь, была в полном недоумении и в неведении, что такое с ней делается. Наконец, ей пришла в голову мысль обратиться к тому, кто дал ей жизнь, то есть ко Христу. Он, однако, на этот раз не пришел к ней сам, а послал Иисуса (который есть также Параклит — Утешитель, а также Сотир — Спаситель) вместе с ангелами. Тем временем обуревавшие Софию Ахамоф страсти создали «сущности» всех стихий видимого мира: от слез ее произошла стихия влажная, от изумления — стихия твердая, от улыбки — свет, ибо иногда Ахамоф радостно улыбалась, вспоминая исчезнувший свет Христа. От ее ужаса родилась стихия злых духов. Но все это не самые стихии, а только их «сущности», ибо Ахамоф, будучи женским элементом, не могла породить ничего реального. Наконец к ней явился Иисус с ангелами, дал ей «образ» относительно знания, то есть оформил ее в отношении знания,

* Слово «Ахамоф» производится от еврейского «Хохма», что значит «Премудрость». В системе сефирот Хохма есть третья сефирот, создавшая 22 буквы, через которые произведен видимый мир. Ахамоф представляет в своих деяниях аналогию этому, так как тоже создала видимый мир посредством Демиурга.

отсек у ней страсти, но уничтожить их не мог, а посему он их из бестелесных сущностей превратил в стихии, хотя еще не организованные. Ахамоф же, радуясь свету ангелов, сочеталась с ними и родила от них духовный элемент по их подобию.

Таким образом были порождены все элементы видимого мира: от страстей Ахамоф — телесные стихии, ее обращение к источнику жизни сплотилось в элемент душевный, от ужаса явился элемент злой духовной силы, от сочетания с ангелами — божественный духовный элемент. По удалении Иисуса Ахамоф могла приняться за организацию этого видимого мира, который, ввиду происхождения его элементов, получил, по выражению гностиков, **начало от неведения, печали, страха и изумления.**

Для организации этого мира София Ахамоф образовала из **душевной** сущности особое существо — Демиурга (по терминологии других — Иалдаваофа), который есть тот самый, кого евреи считали за Бога, Иегову. Он и есть создатель, то есть устроитель, этого мира. Он устроил семь небес, разделил элементы, устроил и животную тварь и даже человека. Но, будучи сам душевным, он не мог бы дать человеку духовного, божественного элемента, если бы Ахамоф, вмешавшаяся в творение неведомо для самого Демиурга, не вкладывала в некоторые души людей духовный элемент. Эти люди выходили самыми лучшими, и Демиург видел это, только не знал, отчего они лучше. Вообще, как существо душевное, он совершенно не понимал духовного элемента и даже в собственных созданиях не понимал их идеи. Он творил небо, не зная, что такое небо, составляя человека — не знал, что такое человек, и т. д. О Боге же и о Плироме он даже не подозревал, не знал и матери своей, Ахамоф, и считал себя единственным создателем и богом. Поэтому он и сказал: «Я бог, и кроме меня нет иного». В действительности даже люди выше его, ибо обладают духовным элементом. Некоторые гностики считали это ограниченное существо добродушным, другие — очень вредным. По системе Валентина Демиург настолько добродушен, что когда пришел в мир Спаситель и сообщил ему о Боге, о Плироме и т. д., то он был весьма обрадован и явился на помощь Спасителю со всеми средствами, какими мог располагать. За это он оставлен правителем мира до конца веков. Живет он на седьмом небе, Ахамоф же в особом «среднем» месте, выше мира, но вне Плиромы.

Целью создания этого мира было спасение душевного мира и возвращение в Плирому духовной сущности, попавшей в мир. Физическая сущность со временем уничтожится, но она нужна для душевной сущности, которая для спасения требует вещественных уроков. Духовная же во всяком случае возвратится к источнику.

Люди по природе разделяются на **физиков, психиков** и **пневматиков**. Физики со временем уничтожатся, психики, по должной выработке, спасутся, то есть попадут в помещение Демиурга, а по мнению некоторых, могут потом попасть и в Плирому. Пневматики же, как духовные, непременно пойдут в Плирому. Впрочем, и

они, находясь здесь, требуют известной дисциплины. Дисциплина психиков и пневматиков совершенно различна. Психики должны исполнять то, что в христианской Церкви называется нравственным, должны быть воздержны, целомудренны и т. д. Для пневматиков все это не имеет никакого значения. Их главная задача здесь — познать «таинство четы», то есть таинство сизигий. Поэтому они даже не могут спастись, если никогда не обладали плотски женщиной. В чем это «таинство сизигий» — об этом знали только «посвященные». Внешние же, мирские люди замечали только, что пневматики позволяли себе всякую безнравственность, соблазняли женщин и т. д. Это не могло им повредить, ибо они спасались не делами своими, а самой пневматической своей природой.

Окончательным исходом мировой эволюции будет ликвидация неудачного творения. Все физическое сгорит, душевные люди будут пребывать с Демиургом. По очень непонятному мнению Валентина, они могут потом переходить от Демиурга в Плирому*. Что касается пневматиков, то они и теперь переходят в Плирому. София Ахамоф перейдет в Плирому как женская пара сизигии Спасителя. Пневматики в Плироме также сделаются «супругами» ангелов, то есть женскими элементами ангельских сизигий. Вся Плирома обратится в «брачный чертог», и наступит «вечный пир». Варьяции на эту тему имеются в Каббале.

Таково гностическое учение в его наиболее философском выражении Валентина. Его называют одним из величайших философских умов. С этим трудно согласиться. Во всей системе он не является творцом исходных пунктов и только компилирует и развивает не им созданные принципы, причем сосредоточился весь на разрешении проблемы пола, как будто в миробытии нет ничего другого, кроме половых отношений. В этой односторонности его своеобразие. Именно он доводит половое разделение до самых «неизреченных высот Глубины». У него уже тут является сизигия Неизреченного (мужской элемент) и Молчания (женский). От них идет дальнейшее порождение сизигий. Валентин так внимателен в выяснении этого принципа, что показывает последствия порождения без соблюдения «тайны четы» (история Софии Ахамоф), показывает и бесполый принцип — Предел, который становится уже не творческим, а лишь задерживающим. Эту «тайну четы» он доводит до конца мирового процесса — «брачного чертога». Но во всем остальном философия Валентина довольно бессодержательна. В ней нет ни проблемы добра и зла, ни свободы и необходимости, как будто все в бытии сводится в проблеме пола. Может быть, такова и есть мысль Валентина. Но это очень узко. Сверх того, основная идея в проблеме пола принадлежит не Валентину, а всей древней философии. Что касается «полноты» божественных проявлений, за которую восхваляют Валентина, то

---

* В том случае, если сделаются *подобными* тем, кто находится в окдоаде. Каким же образом «душевное» может уподобиться духовному? Это странно.

он этой идеи не выдерживает, ибо у него в конце концов все эоны становятся одинаковы, вследствие чего только и возможен оказывается божественный порядок. Но если так, то совершенно неизвестно, зачем нужно было производить множество эонов? В конце процесса как будто и происходит слияние их в нечто единое, что сходно с общей египетской индуистской идеей, с той разницей, что в последней все это поставлено смело и ясно, а у Валентина тонет в тумане. Вообще он производит впечатление скорее ума несмелого, боящегося выводов своей идеи*.

Проблема добра и зла, от которой уклоняется Валентин, ставится гораздо решительнее другими гностиками, которые требуют в своей системе и борьбы с этим злом.

Но эта борьба с якобы «злом» оказывается борьбою против всякой нравственности.

Исходя из несовершенства творения, гностики приходят к порицанию того, кто совершил творение (или устроение). Но «несовершенство», против которого они восставали, оказывалось не более не менее как в создании нравственного закона. На этом основании гностики находили мир плохим и, порицая его устроителя, называли его то каким-то ограниченным существом (как у Валентина), то бесчеловечным, желавшим поработить людей. Рядом с этим многие гностики учат, что есть иной бог, которого они считают «высшим» и который, хотя сначала недосмотрел за низшим, но потом стал бороться против него, призывая на ту же борьбу и людей. Здесь в гностицизме виднеется тот дуализм, который раскрылся потом в люциферианстве.

У многих гностиков это оказывается борьба против нравственного закона, за свободу всякой похоти человека.

Симон Волхв, объявляя себя высшим богом**, который являлся иудеям в виде Спасителя, самарянам в виде Отца, а прочим людям в виде Святого Духа, — открыл людям, что имел соприсущую ему Мысль, Энною, посредством которой создал мир архангелов и ангелов, а они уже сами создали основной мир и установили

* Он производит такое впечатление особенно в отрывке своего письма в «Диалоге против маркионитов» о происхождении зла. Не желая сказать, что зло происходит от божества, Валентин отвечает, что оно происходит из материи. Но Амелино справедливо видит в этом простую увертку от ответа. Действительно, материя порождена страстями Софии Ахамоф. Но сама София Ахамоф есть порождение страсти Софии Горней, то есть прямо уже из Плиромы. Наконец, самое нестроение Плиромы было злом, именно и породившим страсть Софии Горней. Следовательно, источник зла гораздо выше, чем в материи. Но Валентин не хочет этого сказать (Амелино. Le gnosticisme Egyptien. С. 233).

** Св. Иустин Философ сообщает, что Симон Волхв выдавал себя за высшего бога. «Почти все самаряне, а некоторые и из других народов признают его за первого бога и поклоняются ему. И какую-то Елену, которая везде с ним в то время ходила, а прежде жила в блудном доме, называют первою, происшедшею из него Мыслью» (Св. Иустин Философ. Первая Апология, параграф 26).

такие мировые законы, чтобы поработить себе людей. Они захватили даже саму Энною и заключили ее в телесную стихию, так что она в качестве женского элемента переходила в женские тела, как бы переливалась из одного сосуда в другой и таким образом проституировалась этими создателями мира. Поэтому-то Симон, как высший бог, и сошел наконец лично в мир, чтобы спасти свою Энною и людей. Энною он нашел в Тире, в доме разврата, в виде Елены, которая с тех пор и ходила с ним.

Задача спасения людей заключается в освобождении от создателей мира, в борьбе с ними. Для этого нужны вовсе не так называемые «добрые дела», ибо они вовсе не «добрые». Наоборот, то, что установили ангелы, не есть добро. Нужно не исполнять их законы, а быть свободными от них, нужно верить в Симона и Елену и получить от них благодать. Тогда Симон уничтожит этот мир, и все верующие соберутся у него. В результате явилась крайняя развращенность симониан. Ипполит в «Философуменах» говорит, что Симон проповедовал «преступную мораль». Между прочим, он «допускал в своей школе свальный грех, говоря, что неважно, куда вложить семя, лишь бы оно было вложено». Ученики его не подчинялись никакому закону, им не нужно избегать ничего, называемого дурным, так как их спасало простое верование в Симона и Елену*.

«Мистические жрецы этой секты, — говорит св. Ириней Лионский, — живут сладострастно и занимаются волхвованиями, употребляют заклинания и заговоры, любят прибегать к средствам, возбуждающим любовное влечение»** и т. д.

Иустин Философ также упоминает о слухах о развратности симониан, не утверждая, однако, ничего положительно.

Что касается разных чародейств, они были в большом ходу у гностиков. Ученик Симона Менандр объяснял, что посредством преподаваемого им искусства чародейства можно побеждать ангелов, создавших мир.

Сатурнил, Василид, Карпократ повторяли то же самое: мир создан не Богом, а ангелами, им созданными, главу которых они называют Иеговой, Иалдаваофом, Демиургом и т. д. Он — тот самый, которого евреи считают Богом, и преднамеренно плохо создал мир для того, чтобы порабощать людей. Спаситель же (Христос) приходил именно для того, чтобы уничтожить иудейского Бога и освободить людей. Понятно, что такая задача предопределяет отрицание всех основ нравственности не только Моисеева закона, но вообще общечеловеческой, совершенно с ним согласной.

Едва ли не резче всех гностиков учение Карпократа и сына его Епифана.

По всей вероятности, Карпократ только эксплуатировал своего сына. Епифан умер 17 лет от роду, и, как бы он ни был способен,

---

* Амелино. Указ. соч. С. 49.

** Св. Ириней Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания. Гл. XXIII. С. 49.

едва ли мыслимо предположить, чтобы он был автором учения Карпократа. Но Карпократ выдал сына за божество и уверял, будто не он, Карпократ, учит, а Епифан. Для успеха пропаганды это был ловкий ход, если только Карпократ действительно обманывал публику. Именно благодаря столь чудесному мальчику Епифану пошла в ход проповедь. Епифану поклонялись в Кефалонии как Богу. Климент Александрийский говорит, что писания Епифана в его время обращались в руках многих. В городе Симахе (в Кефалонии) Епифану был воздвигнут храм, посвящены алтари и капища и устроен музей его имени. Каждое новолуние кефалонцы сходились в храм Епифана для принесения ему жертв*.

Епифановские или карпократовские сочинения производят полный переворот в понятиях о нравственности. В книге «О справедливости» говорится, что «Божественная справедливость есть общение, имеющее в основе равенство. Одинаковая и общая для животных и людей пища покрывает поверхность земли, на которой они пасутся без всякого различия. Касательно произрождения между ними (животными) также нет никакого писаного закона. Они одинаково сходятся с первой встречной. "Мое" и "Твое", — продолжает книга, — проникли к людям путем закона. С тех пор, то есть с этого закона, люди уже не стали наслаждаться сообща ни землей, ни приобретенным имуществом, ни браком, хотя все это — общее». Учитель рекомендует: «Если кто женится, то пусть не удерживает жену только для себя, но предоставит ее в общее пользование». «Смешными должно считать слова Законодателя "не пожелай" — до еще смешнейшего — "имущества твоего ближнего". Разве не сам он вложил в нас пожелание, обусловливающее собой произрождение? А тут же он сам повелевает это желание укрощать, тогда как ни у одного животного он его не отнял. И эти слова — "жена твоего ближнего", через которые он общее достояние перевел в частную собственность, — не смешнее ли еще?»

«Сообразно с такими принципами они и живут, — прибавляет Климент Александрийский. — О них говорят, что мужчины их и женщины, собравшись на пиршество и наевшись досыта, опрокидывают светильники и совокупляются как попало, с кем хотят и как хотят».

Из какого же общего воззрения были выводимы эти наставления и эта практика? Карпократ принимает ту точку зрения, что высший Бог создал ангелов, а ангелы сами сотворили мир, подчинив людей железному игу. Спасение людей заключается в том, чтобы ниспровергнуть это иго ангелов, которых глава есть Иегова. «Ниспровергнуть иго его» можно посредством выражения полного презрения этим «законодателям» и делания всего, что они воспрещают. Иисус Христос, говорит Карпократ, был обыкновенный человек, но его чистая душа понимала неправильность «закона». Он его нарушал, презирал ангелов и потому получил от высшего Бога и благодать, чтобы вознестись к Нему. То же самое доступно

* Климент Александрийский. Строматы. С. 306—313.

и другим людям, которые могут стать и выше апостолов и самого Иисуса. Но чтобы презрение к ангелам могло пройти через все степени и чтобы душа могла вознестись к Богу свободной от всех пут, она должна совершить все запрещенное, все именуемое преступным, скверным и постыдным. Если при окончании этой жизни у души осталось что-либо «запрещенное», ею не исполненное, то она переселяется в новое тело, и такие переселения повторяются до тех пор, пока она не совершит всего круга преступного.

«Карпократиане, — замечает Ириней Лионский, — занимаются также всевозможными чародействами и заклинаниями, прибегают к особым духам и считают, что чародействами могут повелевать ангелам, создателям мира. Они говорили также, что у Иисуса было особое тайное учение. Впрочем, они его почитали наравне с разными другими мудрецами: Пифагором, Платоном, Аристотелем и т. д.»*.

Отрицание существующего мироздания у некоторых принимало иную форму — крайнего воздержания, в смысле протеста против создателя мира. Маркиониты учили, что есть Бог высший «благой» и есть другой — Творец мира, называемый «правосудный», который неумолим и бесчеловечен. Ему нужно всеми силами сопротивляться. Они поэтому совсем воздерживаются от брака, говоря, что не хотят населять мир Творца, и соблюдают крайнее воздержание, не желая пользоваться никакими его дарами. Феодорит знал одного старого маркионита, который не хотел даже умываться, чтобы не пользоваться водой Творца мира. Когда же его спрашивали, зачем же он все-таки ест и пьет, он отвечал, что только по крайней необходимости**.

Последователей Маркиона не следует смешивать с последователями другого гностика, Марка, отличавшимися, наоборот, крайней развратностью, которых св. Ириней называет маркосианами.

Св. Ириней Лионский обвиняет в безнравственности также валентиниан***.

Они рекомендовали «душевным» людям нравственность и исполнение закона, так как при этом они по смерти перейдут к Демиургу. Но «духовные», истинные гностики находились в ином положении. Они спасутся не по делам, но по природе своей: «Духовное не может подвергнуться тлению, до каких бы деяний ни снизошли они». Поэтому, говорит св. Ириней, «совершеннейшие между ними небоязненно делают все дела запрещенные»; «Они до пресыщения предаются плотским наслаждениям, говоря, что воздают плотское плотскому, а духовное духовному. Одни из них тайно растлевают женщин, слушающих у них учение, а другие сманивали их от мужей и брали себе в сожительство».

---

* Св. Ириней Лионский. Указ. соч. Гл. 25. О нравах карпократиан то же самое сообщает Филастрий Бречьский, Феодорит Киррский[10], Тертуллиан[11], Минуций (примечание Н. Корсунского).

** То же см.: Амелино. Указ. соч. С. 162—163.

*** Климент Александрийский. Строматы. С. 315, примечание.

Итак, все жили вольно, но Марка и маркосиан св. Ириней рисует как верх развращения. Марк в теоретическом отношении несколько видоизменил построение Плиромы своего учителя Валентина и заслуживает внимания чрезвычайным приближением учения к пифагорейским и каббалистическим взглядам. У него же был особенно развит элемент чародейства, заклинания, общения с разными «духами», иногда, по-видимому, фокусничество, иногда гипнотизация. «Будучи весьма искусен в чародействах, — пишет св. Ириней, — он обольстил ими множество мужчин и женщин и привлек к себе как обладающему наибольшим знанием и получившему величайшую силу из незримых и неименуемых мест, так что поистине является предтечею Антихриста»; «Вероятно, он имеет при себе и какого-нибудь беса, при посредстве которого и сам представляется пророчествующим и делает пророчествующими женщин... Он всего более имеет дела с женщинами, и притом щеголеватыми, одевающимися в багряницу и самыми богатыми...» В конце концов совращенная «благодарит Марка, давшего ей своей благодати, и старается отплатить ему не только даянием имущества (от чего он и собрал очень много стяжаний), но и телесным общением, желая во всем иметь единение с ним. Иногда Марк употребляет и особые составы к возбуждению любви и обольщению; это много раз исповедовали они сами, возвратившись в Церковь Божию, именно, что они и телесно были развращены им и любили его весьма страстно». Маркосиане приписывали требование нравственности только Демиургу, а не Высшему Богу, и уверяли своих последователей, что если Демиург и задержит их на пути в высший мир за дела развратные, то им стоит только представить ему «искупление» (которое давалось таинствами гностиков) и обратиться к Софии Премудрости: тогда она их проведет благополучно мимо рук Демиурга.

Таким образом, в сектах гностиков являлось принципиальное объявление **добром — зла** и **злом — добра**. Эта идея развита была до конца каинитами.

Каиниты называли творца мира (то есть Демиурга или Иегову) Истерой и задачей человека считали «разрушение дел Истеры». В истории Ветхого Завета они признают представителями истинного блага всех величайших грешников — Каина, Исава, Корея, содомитян. Все эти лица происходят от Высшей силы и потому были гонимы Творцом мира. Однако Истера не успел сделать им никакого вреда, потому что Премудрость взяла их к себе. Из учеников Христа для каинитов величайшим был Иуда Предатель, которому Христос одному будто бы и сообщил свое глубочайшее учение. Зная истинные цели жизни, Иуда будто бы именно поэтому и предал Спасителя. Каиниты, высоко почитая его, имели и особое апокрифическое Евангелие Иуды Предателя. Согласно с карпократианами, они учили, что люди не могут «спастись, то есть попасть к своему “богу”, если не пройдут через все виды греха»*.

* Св. Ириней. Обличение и опровержение лжеименного знания. Глава VI. Пар. 2–3.

Таковы были эти претенденты на обладание эзотерическим учением Христа.

Как видим, во Христа, в смысле христианском, гностики совершенно не верили и веру христианскую искажали в корне. Собственно названия Христа, Спасителя, Иисуса у них сохранены, но получили иной смысл и присвоены различным личностям. Христос помещался в высшую Плирому, Св. Дух объявлен его женской четой, Спасителя превратили в создание Плиромы и приготовили ему в будущем сизигиальную пару в Софии Ахамоф. Иисус же для одних был простой человек, у других являлся составной частью какого-то сложного существа, собранного со всех планов бытия. Вариантов на эту тему было много, но все одинаково уничтожали действительное значение Христа. Так, говорили, что Христа произвел Демиург как своего сына, то есть как существо **душевное,** а от Ахамоф к нему привзошло **духовное** семя. Сверх того, у него был телесный элемент — гибнущий; наконец, при крещении на него сошел в виде голубя Спаситель — древнее создание всей Плиромы, которому для довершения путаницы придается также имя Иисуса. По Василиду, Христос был не что иное, как Ум — член Плиромы, посланный для спасения людей. Но он сам не страдал на кресте, а когда его вели — он придал Симону Киринейскому свой вид, сам же принял вид Симона, так что распят был Симон, а Христос стоял в виде Симона и «посмеивался над ним». По Керинфу — Иисус был обыкновенный человек, сын Иосифа и Марии, но при крещении в него вошел Христос (из Плиромы). Перед крестной смертью Христос удалился из Иисуса, который таким образом пострадал один. У офитов Христос также отделился от Иисуса. Из всей этой необузданной болтовни прямо следовал вывод Василида, что те, которые веруют в Распятого, находятся в страшном заблуждении и состоят во власти низших сил, миродержателей.

Понятно, что эти сочинения приводили в негодование и ужас христиан, которые такие учения, уничтожавшие все дело Иисуса Христа, считали прямым подстрекательством самого сатаны*.

Подводя общие итоги гностицизму, мы видим в нем движение чисто языческое весьма разнообразных составных частей, объединенных двумя элементами: 1) неспособностью перестать быть язычниками, 2) непременным желанием связать себя с христианством.

Люди этих движений не удовлетворялись своими прежними культами, но не могли отрешиться ни от основ языческого миропонимания, ни от языческих чувств плотского характера. Но в то же время они были поражаемы видом какой-то свежей необычайной силы, явившейся в христианстве, и очарованием Личности Спасителя. Не понимая ни этой силы, ни этой Личности, они, однако,

* Св. Ириней. Указ. соч. С. 25, 91, 97, 106.

не могли не ощущать в христианстве чего-то действительно божественного; с другой же стороны, не могли, да и не хотели, воспринять это божественное, потому что оно требовало от них того, чего они вовсе не желали. И вот началось сочинение нового язычества, вливание нового вина в старые мехи. Понятие о Боге, о Спасителе, Искупителе, о свободе христианской, о законе — все при этом искажалось у них до неузнаваемости. Дух пропитывался стремлениями плоти. Свобода превращалась в отчаянную разнузданность, которая не могла бы быть и провозглашаема без отрицания Бога нравственных чувств. И это отрицание было поставлено в догмат, доходящий до явного сатанобожия. Бог этики был объявлен злым, притеснителем людей, а истинным Богом — тот, кто не творил мира, но разрешал людям делать все излишества и все преступления. Совершение всех грехов стало даже обязанностью, без исполнения которой невозможно было прийти к этому чудовищному псевдобожеству.

Хотя среди многочисленных гностических сект не все доходили до таких крайностей и были такие, которые оставались чисты от них, но в общей сложности, выдавая себя за христиан, гностики чрезвычайно компрометировали Церковь, вносили в среду христиан элементы развращения и искажения веры. Поэтому борьба с ними была в Церкви самая упорная, которая и окончилась тем, что гностики были отведены в надлежащую для них позицию — совершенно **особых** верований, от христианской церкви резко отделенных. Но и в своем самостоятельном существовании они не могли упрочиться, так как, помимо религиозных оценок, гностические учения являлись элементом противообщественным и противогосударственным. Никакое общество и государство немыслимо, если в религиозную обязанность граждан поставляется совершение всех преступлений, всего «запрещенного». Господство таких взглядов возможно представить разве в конце мира, когда, по предсказаниям, явится всеобщее развращение, но даже и в те времена принципиальное отрицание нравственности можно себе представить не иначе, как с каким-нибудь дополнительным коррективом со стороны какой-то мистической силы, способной вносить некоторый принудительный порядок в разнузданные толпы людей, не признающих ни закона, ни нравственности. Вообще, при идеях карпократовских или каинитских нельзя себе представить общества. И гностики сошли постепенно в замкнутое, сектантское существование тайных обществ, в которых свобода от нравственности являлась достоянием лишь небольшого круга «посвященных», а масса «верующих» все же соблюдала обычные человеческие принципы порядка и нравственности.

Но это скрытие гностиков в тайное существование произошло не скоро, и около двухсот лет христианство принуждено было считаться с их разлагающим влиянием.

ГЛАВА XXIV
Внехристианский синкретизм (герметизм, новоплатонизм, манихейство)

Гностицизм составляет особую группу синкретических учений, потому что выдавал себя за выражение христианского эзотеризма. Но кроме того, возник ряд других синкретических философий, или не имевших никакого отношения к христианству, или только побочно разрабатывавших христианские мотивы. Из них важнейшими являются герметизм, новоплатонизм, манихейство и Каббала.

Герметизм никогда не был учением какого-либо общества, хотя имел большое влияние на умы, а впоследствии вошел в чрезвычайной степени как составная часть в оккультизм разных наименований. В своих первоначальных источниках он составлял философию Древнего Египта, а в тех обломках его, которые дошли до нас, герметические книги представляют синкретизм египетской философии с греческою. Они приписываются анониму, именуемому Гермесом Трисмегистом*.

По предположению Луи Менара, этот автор был современник Аммония Саккаса Александрийского[12], который был учителем знаменитого Плотина. Но вообще «Гермес Трисмегист» — это было наименование не отдельной личности, а многих египетских божеств, открывавших высшую истину. По словам Манефона[13], первым Гермесом был египетский бог Тот, который написал иероглифическими знаками на стелах принципы знаний. Даже самое слово «тот», говорят, означает по-египетски «колонну» (стелу). Египетские жрецы писали на колоннах истины, открытые кем-нибудь из них и одобренные всей коллегией, без означения имени автора, ибо эти истины приписывались самим божествам. «Гермес, — говорит Ямвлих[14], — по древнему преданию, находится во всех жрецах и ведет всех к истинному знанию. Он один и тот же во всех. Поэтому наши предки приписывали ему все открытия».

Вследствие этого первоначально было множество герметических книг и речей Гермеса Трисмегиста. Ямвлих говорит о 24 000 книг. Климент Александрийский сообщает, что при нем было 42 книги Гермеса, которые составляли жреческую энциклопедию. Но из этого богатства до нас дошло сравнительно ничтожное число книг и притом в позднейшей переделке в явно эллинизированном духе, хотя все-таки эти книги составляют философию египетскую.

Дошедшие до нас книги Гермеса не заключают в себе никаких сведений технического или магического свойства, каковые, вероятно, были в 42 книгах, упоминаемых Климентом Александ-

* Louis Menard. Hermes Trismegiste. Traduction complete, precedee d'une etude sur l'origine des livres hermetiques. Paris, 1910. (Луи Менар. Гермес Трисмегист. Полное толкование, предшествующее учению герметического корпуса. — *Ред.*)

дрийским. Средневековые алхимики пользовались какими-то книгами, приписываемыми Гермесу. Современные оккультисты считают его великим авторитетом и имеют приписываемые ему трактаты, как знаменитая «Изумрудная скрижаль». Но современная наука не признает подлинности этих книг. Подлинными она считает 60 книг или отрывков, которые имеют исключительно религиозно-философское содержание, без малейших естественнонаучных или теургических сведений. Эти книги — не те, о которых говорит Климент.

Среди образованных христиан, еще не освободившихся от влияний языческой философии, книги Гермеса Трисмегиста в первые века имели большой авторитет. Автор их считался вдохновенным прозорливцем. «Гермес, — говорит Лактанций[15], — открыл, не знаю каким образом, почти всю истину». Таким образом, Гермес не оставался без влияния на христиан в смысле обволакивания христианского понимания представлениями языческого пантеизма. Но в герметических книгах нет никакой подделки христианского учения и вообще никакого к нему отношения, даже самого упоминания о нем. Гермес говорит во имя своих личных откровений, не опираясь ни на чей авторитет, кроме разве молчаливо подразумеваемого авторитета древнеегипетских учителей.

Что касается мировоззрения Гермеса Трисмегиста, оно сходно с идеями египетских стел, с индуистской философией, напоминает кое-что в Каббале и имеет общее сходство с взглядами новоплатонизма. Этот автор в свое время имел значительное влияние, которое сохранил в Средние века среди тайных учений и продолжает сохранять в оккультизме до наших дней. Но специальной обрисовки его мировоззрения нет надобности делать, так как оно у нас часто упоминается для пояснения языческой философии.

В истории философии звезда Гермеса Трисмегиста тонет в лучах **новоплатонизма,** представляющего величайшее напряжение греческого гения в отстаивании старого религиозно-философского мировоззрения от напора христианства.

Новоплатонизм возник в Александрии. Первым его учителем был Аммоний Саккас (умер в 242 г. по Р. Х.), но его систему выразил Плотин (204—270 по Р. Х.), который родился в Египте, а учил главнейше в Риме, где и умер. Кроме римской школы Плотина, была основана новоплатоническая школа в Афинах, существовавшая до императора Юстиниана, который ее закрыл. Крупнейшими учениками Плотина были Порфирий[16] и Ямвлих, а время наибольшего влияния — царствование Юлиана Отступника, который усвоил себе эту философию и считал ее оплотом против христианства. Надежда тщетная, ибо все тонкости спекуляций этой философии не давали главного, чем было сильно христианство, — действительно духовной жизни, осмысливаемой и в личном существовании, и в целом процессе мирового бытия.

В философии Плотина лишь отчасти разрабатываются идеи Платона и проглядывают термины греческой философии. Наи-

большее влияние на него, очевидно, имела индуистская философия и те источники, из которых развивалась Каббала.

Первоисточник бытия (именуемый Богом) у Плотина не только сверхчувствен, но и сверхмыслим. Когда мы начинаем перебирать разные возможные его определения, то должны каждый раз говорить «не то», «не то». Здесь мы сразу вспоминаем у Плотина обычный индусский способ дохождения до истины посредством отвергания всех неподходящих определений.

Посредством этих последовательных «не то», «не то» у Плотина в конце концов получается, что ничто, способное быть выраженным нашей мыслью, не подходит к определению божества. Отсюда вывод, что божество есть нечто «сверхсущее», находящееся вне сферы нашей мысли и бытия. Однако это не значит, чтобы мы не могли дойти до его познания. Мы делаемся к этому способны, когда сами выходим из сферы нашего бытия и входим в состояние экстаза. Тогда мы соприкасаемся с божеством, также находящимся вне сферы бытия, и получаем о нем непосредственное познание.

Результаты этого непосредственного, экстатического познания у Плотина опять же вполне индусские. Первоначало бытия, находящееся вне бытия, есть нечто «Единое». Никакое определение к нему не приложимо. Единое выше ума, выше мысли, выше бытия и сущности, выше красоты и всякого познания. Никакие психические и логические процессы не приложимы к нему. Единое не имеет ни воли, ни добродетели, ни самосознания и — выше жизни, хотя оно есть причина жизни*. Эта жизнь является не как сознательный акт творчества, потому что сверхмыслимое божество абсолютно и потому представляет собою вечный «избыток», который и изливается, эманируется. Эманации его таковы: первое истечение «Единого» есть Ум, различение в Едином мысли и бытия. Затем действием Ума полнота Единого расчленяется на множественность идей, которые образуют мир мысленный. Это не суть предметы, созерцаемые Умом, а его собственные состояния, его мысли о Едином. Таким образом, первая эманация образует мир идеальный, мир идей. Затем является другое обращение Единого на самого себя уже не в виде мысли, а в виде живого движения Души. Душа не **мыслит** Единого, а стремится к нему, **желает** его. Так являются три первичные ипостаси: **Единое, Ум** и **Душа.**

В Душе имеется две стороны — высшая и низшая. Высшая душа стремится к Единому, низшая — к материи. Материя же — это **не сущее**, а только **возможность** бытия. Душа порождает множество вторичных душ, так же как ум порождает множество идей, и этим создается все сущее. Высшая душа порождает богов и бесплотных звездных духов, низшая душа, природа, порождает демонские, человеческие, животные и растительные души, сгущая из «небытия» материи тела для них.

* Профессор А. Спасский. Указ. соч. С. 85—86.

Эта эманация Единого через Ум и Душу, по мере удаления от источника, постепенно ослабевает, подобно свету, и доходит в материи до полного отсутствия истины и блага. Материя есть не сущее и потому есть зло. Однако же форма этого материального мира производится Душой соответственно идеям Ума, то есть по образцу высшего мира, божественного. Поэтому и в материальном мире есть красота и истина, а именно отражение в чувственном предмете идеи Ума.

Таким образом, первоисточник эманации — сверхчувствен и сверхмыслим. Сама же эманация его почему-то приобретает совершенно противоположные свойства. Чем это обусловлено? Казалось бы, истекающие от избытка части должны были сохранять свойства своего источника, ибо не видно никаких причин, способных изменить свойства истекающего «избытка». Плотинова философия объясняет изменения тем, что излияние есть **нисхождение.** Но это чистая игра ума и слов. Нисхождение может быть там, где есть верх и низ, а какой же верх и низ [могут] быть там, где нет никаких измерений, в сверхмыслимом и сверхсущем Едином? Если бы оно подлежало законам пространства, то уже не было бы ни сверхсущим, ни сверхмыслимым. В Плотиновой философии повторяется то же, что у гностиков, у каббалистов, у индусов: начинают с якобы неизъяснимого бытия, сверхбытия, а потом объясняют все его действие на основании законов и понятий самого обыкновенного чувственного мира. Совершенно таково же понятие об «ослаблении» излияния по мере удаления от Единого. Это объясняют аналогией с таким чувственным явлением физики, как свет. При лучшем знании физики Плотин мог бы найти еще много других аналогий в законах движения, напряжения силы и инерции. Но тогда что же «сверхмыслимого» в этом пресловутом Едином, которое с начала до конца действует по законам «физиса»?

Дальнейший ход мирового процесса, по Плотину, состоит в том, чтобы эманировавшая частица, нисшедшая, снова возвратилась к источнику, то есть **взошла** к нему. По существу, это тоже индусская идея инволюции и эволюции, составляющих жизнь мира, его возникновение, уничтожение и новое возрождение с новым повторением уничтожения. Разница лишь в частностях системы.

Нисхождение божества совершается, по Плотину, несколькими ступенями, очень сходными с каббалистическими. Сначала имеется чисто божественный элемент Единого, затем является мир умопостигаемый (идеальный), потом мир ощущений (душевный) и, наконец, плотский (материальный). **Восхождение** человека к Единому должно проходить те же ступени, только в обратном порядке, то есть от материального — через душевное — к умственному, и наконец, наступает возвращение к божественному. Так мировой круговорот идет вечно. Божество изливается, нисходит, рождая состояния умопостигаемое, психическое и материальное, а излившиеся частички снова восходят по обратным ступеням к источнику, и так — вечно. В. С. Соловьев справедливо замечает,

что это философия бесцельного бытия. Оно неизвестно зачем порождается и затем снова впитывается в первоисточник. Должно прибавить, что неизбежным выводом такого мировоззрения является отрицание у божества свойств личности, ибо личность не может жить так бесцельно в бесконечном круге ничем не мотивируемых излияний и впитываний. Это — картина безличной природы, действующей по каким-то необходимым законам расширения и сжимания. Разумеется, в такой философии, как бы ни оценивать тонкости ее теоретических спекуляций, нет жизни с Богом. Она не могла победить христианства.

Как религия природы, она открывала возможность всякой теургии, магии, сношений с тайными силами природы и мелкими «духами», мелкими божествами, уживающимися с пантеизмом. Этой стороной новоплатонизма особенно занялись ученики Плотина, по преимуществу Ямвлих. Их магия, без сомнения, могла сильнее бороться с христанством, нежели философия учителя. Но этой магии было достаточно в древних религиях и без новоплатонизма.

Философия новоплатонизма в своих общих спекуляциях бытия могла интересовать людей, к этим спекуляциям склонных; она занимает доселе почетное место в истории религиозной философии. Она не оставалась без влияния и на философствующие умы христиан своего времени, конечно, к ущербу понимания ими христианства. Не оставалось без влияния учение Плотина и на понимание мистики (созерцание). Но христианин, ищущий самой сущности христианства — жизни с Богом, мог бы, выслушав Плотина, еще убежденнее сказать Христу вместе с апостолом Петром: «Господи, куда нам идти? Ты имеешь словеса вечной жизни». Таких словес вечной жизни не давал людям новоплатонизм.

В том же III веке по Р. Х., когда западный античный мир воздействовал на образованные умы философией новоплатонизма, на Востоке, в Вавилонии, появился **манихеизм,** который, имея сначала главной областью воздействия Персию, отразился на христианском мире по преимуществу в массах народов.

Относительно основателя манихеизма — Манеса — существуют разноречивые сведения. Наиболее принято мнение, что это был [перс по имени] Курбик или Сураик, родившийся в 214 г. в Вавилонии близ Ктезифона. Отец его Фатак был княжеского парфянского рода, но, оставив персидскую веру, перешел в секту сабиев, или «крестильников», представлявшую смесь халдейских верований с гностическими и отличавшуюся почитанием Иоанна Крестителя и враждою к христианству. Сураик, однако, принял христианство и, говорят, был даже пресвитером в Агваце, но затем отлучен от Церкви за персидско-дуалистические идеи. После того он сделался персидским магом.

В 227 г. в восточных странах произошел крупный переворот — замена парфянских Аршакидов национальной персидской династией Сасанидов, которая стремилась восстановить все древнеперсидское, в том числе и религию Зороастра. При этом возросло могу-

щество магов, среди которых выдвинулся Сураик, прозванный за его премудрость Мани (по-персидски — «дух» или «мудрость»), в греческом произношении — Манес. Манес был знаком со многими верованиями: древнеперсидской религией, учениями гностиков, еврейской религией и, в известной степени, с христианством. Он много путешествовал и, говорят, был в Индии и в Китае, где вел свою проповедь, так как у него сложилась особая синкретическая религиозно-философская концепция.

Составленная им религия представляет в основе учение Зороастра с примесями гностическими и восточно-мистическими. В ней многое остается плохо известным как по недостаточности письменных документов, так и по эзотеричности ее. Члены общины манихеев разделялись на три степени (слушателей, верующих и посвященных), и низшие степени не знали учения, а высшая степень посвященных строго хранила окончательные тайны веры. Вся манихейская община имела особого патриарха, которым сначала был Манес, а потом Сиссиний. Жизнь Манеса как главы секты была очень бурная. Вследствие ссор с жрецами-«мобедами» он должен был бежать. Потом возвратился, но в конце концов по приказанию царя Бахрама I был казнен.

В основе учения Манеса лежит дуализм Зороастра. Извечно существуют два противоположных царства: добра или света — и зла или тьмы. В первом владычествует Бог благой, во второй Злой Демон. Между обоими царствами идет вечная борьба. Еще до начала нашего мирового процесса силы Злого царства, прельстившись красотою света, напали на его царство, и для их отражения Отец света произвел особое существо — Небесного человека, нечто вроде Адама Кадмона Каббалы, которого манихеи называют также Христом и даже Иисусом. Но первый человек изнемог в борьбе, и демоны захватили его в плен. Тогда Отец света послал на выручку ему другое существо (различно называемое, между прочим — Животворящим Духом), которое спасло Первого человека из плена, но часть его светлых элементов осталась все-таки во власти тьмы. Тут начинается наш процесс мировой истории, задача которого состоит в извлечении из тьмы этих захваченных частиц света и возвращении их на родину, в царство света.

Для совершения этого были созданы Солнце и Луна. Первый человек был помещен на Солнце, которое является резервуаром извлекаемого света, Луна же обладает свойством извлекать его с земли и передает особыми путями на Солнце. В этом процессе участвуют и звезды. Первый человек называется у манихеев «Иисусом бесстрастным». Та же часть света, которая остается во власти тьмы, называется «Иисусом страждущим». Страждущий Иисус, будучи светом, делается душой мира и при помощи Духа образует наш мир, в котором свет — духовный элемент — перемешан с тьмою — элементом материальным. Но частички света постепенно извлекались «бесстрастным Иисусом» при помощи Луны и объединялись около него на Солнце. Этот процесс шел так успешно,

что сатана обеспокоился и принял меры противодействия. Для этого он собрал в мире частички света и поместил их в земном человеке. А для того чтобы человек не узнал о своем духовном происхождении и родстве с царством света, сатана запретил ему вкушать от древа познания добра и зла. Эта хитрость была разрушена Иисусом бесстрастным, который явился человеку в образе змия и научил его вкусить от этого древа. Тогда сатана придумал другую хитрость. Он создал женщину, в которой мало духовности, и от союза мужчины с женщиной начали рождаться дети, в которых разумная душа дробится на мелкие частицы, более удобно удерживаемые в темницах тела. Царство тьмы, таким образом, прикрепляет к себе духовную природу и при помощи ложных религий, еврейской и языческой, продолжает поддерживать свое владычество.

Манес считает, что еврейский Бог — Иегова — именно и есть бог тьмы и зла. Таким образом, господство тьмы и зла продолжалось очень долго в мире, пока наконец бесстрастный Иисус не сошел на Землю в виде человека Христа, чтобы освободить людей. Он сообщил людям об их духовном происхождении. Но ученики Христа исказили его учение, так что и христианство сделалось царством тьмы. И вот наконец явился последний посланник царства света — Манес, которого учение освобождает души окончательно от уз материи.

Свет понимается Манесом не как-либо символически, а буквально, так что Солнце, Луна и звезды обожались манихеями в качестве подлинных божеств света. Вследствие этого астрономия и астрология получили у них большое значение, так как с учением о небесных телах связан процесс спасения людей. Как упомянуто выше, центральный пункт задачи спасения состоит в сосредоточии освобождаемых частиц света на Солнце. Когда этот процесс завершится, настанет конец этого мира и восстановится первоначальное состояние бытия. Будут снова, и навсегда, два отдельных мира — света и тьмы, которые будут существовать навеки каждый сам по себе.

Такова общая концепция, в которой на основе учения Заратуштры примешаны элементы гнозиса, перевернутого вверх дном еврейства и точно так же изуродованного христианства.

Каким образом эта религиозно-философская концепция бытия отражалась в жизни людей, личной и общественной, — об этом существуют разные мнения. Но по логическим своим последствиям общие взгляды манихейства никак не могут иметь благоприятных этических влияний. То, чего они требуют от людей, не может быть нравственно.

Конечно, Манес говорит о борьбе **добра** и **зла.** Но что такое эти добро и зло? Мы видели, что в некоторых гностических сектах добро считалось злом, а зло считалось добром. Учение самого Зороастра, говоря о борьбе добра и зла, разумело под добром то самое, что под этим понимает общечеловеческое сознание, и сто-

ронники Ормузда обязаны были вести жизнь, которую и мы, и все назвали бы добродетельной. Но Манес находился под влиянием гнозиса и даже именно наиболее извращенных его понятий. Уже признание Бога евреев за злого духа, а змия-соблазнителя — за Спасителя Иисуса необходимо приводит к отрицанию ветхозаветного нравственного и социального закона. Между тем Закон Моисеев предписывает такие правила личной и общественной жизни, в которых не одни ветхозаветные евреи, а также учение христианское и нравственное сознание всего человечества признает выражение требований этики. Если манихейство отрицает эти законы как **зло**, как создание духа зла, — оно тем самым отрицает личную и общественную нравственность людей. Точно так же объявление всей земной жизни, по существу, злом и созданием злого духа неизбежно должно приводить к отрицанию того личного поведения и тех учреждений, которыми поддерживается жизнь человечества на земле.

Каким образом отвечали на эти неизбежные вопросы Манес и его высшие посвященные в тайны учения и в какой степени они логично проводили до конца исходные пункты своей мысли — об этом судить трудно. Но манихеи были повсюду преследуемы именно как секта противообщественная. На этой почве произошла и гибель самого Манеса. Персидский царь Бахрам I, выслушав споры Манеса со своими жрецами-«мобедами», вынес такую резолюцию: «Твое учение разрушает государство, а потому ты сам должен быть разрушен». По одним сведениям, Бахрам I обезглавил Манеса, по другим — приказал содрать с него живого кожу. В Риме Диоклетиан также запретил учение Манеса. В христианском мире манихейство преследовалось всюду. Имеется много свидетельств о разврате в секте. В ней, впрочем, были разные степени, и не от всех категорий учение требовало одинакового поведения. Без сомнения, низшие степени не имели разрешения на те деяния, которые разрешались высшим посвященным. У них могла быть и семья. Но уже одно принципиальное отрицание рождения детей неизбежно должно было приводить к разврату.

Собственно говоря, у манихейцев отрицалась не самая семья и даже не половые отношения между мужчиной и женщиной, а деторождение. Деторождение было несомненным грехом против благого начала и помощью злому духу, так как вследствие деторождения частички света раздроблялись и укрывались от того извлечения из мира, какое составляет главную задачу мирового процесса. По внешности у манихейства требовался аскетизм, как это называют люди, не вникающие в смысл требований секты. Но в действительности требовался вовсе не аскетизм, а только то, чтобы люди не рождали детей. Понятно, что половые сношения при этом не только могли, но неизбежно должны были принимать самый развращенный характер. Если некоторые избегали деторождения путем полного уклонения от сношений с женщинами, то другие имели для этого совсем иные средства.

При таком исходном требовании манихейство не могло не отрицать и учреждений общественно-государственных во всей мере того, насколько они поддерживали семью, воспитание и т. д. Сверх того — законы Иеговы были объявлены законами злого духа, а законы Иеговы требуют именно прочно организованного общества. Следовательно, Бахрам I, без сомнения, имел основание утверждать, что учение Манеса **разрушает государство.**

Несмотря на все это, манихейство оказалось учением очень прочным. Даже и повсеместные гонения не могли его уничтожить, а только пробуждали все глубже зарываться в тайное существование. Считается, что манихейство существовало в своем чистом виде на Востоке до X века по Р. X. Конечно, этому способствовала могущественная иерархическая организация, увенчиваемая высшим владыкой вроде Папы. Вероятно, эта иерархия умела искусно пользоваться средствами влиять на своих «слушателей» и «верующих», уменьем давать им выгоды жизни именно в их общинах и, конечно, не нарушать требований природы в массах народа, не проникавшего в суть высших тайн своей веры. Все это искусство управления и влияния на массы народа заметно и в сектах, подвергшихся манихейским воздействиям.

Преследуемое в Персии, манихейство широко переходило в Римскую империю и распространилось в ней повсюду. Оно было сильно и в восточных провинциях, и на западе, достигло самого Карфагена, переходя также в Италию, Галлию и т. д. Известно, что Августин, впоследствии Блаженный и епископ, знаменитый учитель, до своего обращения в христианство был в течение восьми лет манихеем. Манихейство, сверх того, примешалось в различных степенях к ряду христианских сект — у павликиан, богомилов, катаров и т. д. Вообще, оно, в чистом виде и в виде производных своих отпрысков, прошло из конца в конец весь христианский мир, с востока до запада, по обоим берегам Средиземного моря. Но, будучи сектантски жизненно, оно показало свою несовместимость с широкой общечеловеческой жизнью и не могло создать ничего подобного громадным государствам христианским, магометанским, буддистским, ничего, подобного всемирной организации еврейского вероучения. Чрезвычайно ошибаются те, кто считает Манеса крупным учителем. Он не проявил ни большой силы философского ума, ни способности дать человеческому обществу какие-либо прочные, пригодные для его существования основы.

Из всего предыдущего мы видим, что синкретические учения, слагаясь из воззрений, им предшествовавших, разнообразно обменивались между собою и тем, что успели скомпилировать сами. В конце концов они наполнили мир западный и восточный множеством мелких сект, ускальзывающих от всякой возможности регистрации и подсчета. Это множество мелких верований отражалось иногда на судьбе крупных религий и философий, как

бы неведомо для них самих. Впоследствии это особенно испытал ислам. Каббала также восприняла свои воззрения из, вероятно, множества источников мистики, хотя и переработала их по-своему. Нам теперь требуется остановиться на этом замечательном создании еврейского эзотеризма, имевшего и сохранившего доселе чрезвычайное значение для мира еврейского, христианского и магометанского.

ГЛАВА XXV
Появление Каббалы

То замечательное умственное движение, которое впоследствии сконцентрировалось около так называемой Каббалы, составляет по отношению ко времени своего происхождения предмет препирательств величайших специалистов, знатоков Талмуда и Каббалы[17]. Одни, как Франк*, относят появление ее ко временам Вавилонского пленения, другие, как Генрих Грец**, утверждают и доказывают, что Каббала возникла лишь в XI—XII веке по Р. Х. в Испании, а такие основные ее документы, как «Зогар», приписывают сочинению Моисея Леонского (Моисею да Леон. — *Ред.*) в XIII веке. Хронологическая разница появления оказывается почти в две тысячи лет. Для нас, однако, эти споры не имеют особенного значения, так как они касаются скорее отдельных фазисов и документов того умственного движения, которое, несомненно для всех исследователей, появилось среди евреев под вавилонскими влияниями. Это движение состоит в **синкретизме Моисеевой веры с языческой мистикой и языческой философией бытия.**

Среди исследователей существуют такие же споры об источниках этих языческих влияний. Франк сводит их исключительно к вавилоно-персидским, Грец и Карпп*** считают огромными влияния греческой философии и гностицизма.

Вопрос о происхождении Каббалы весьма затемняется тем обстоятельством, что письменные свидетельства умственных движений евреев со времен плена вавилонского существуют лишь в очень поздних отголосках. Влияния же Вавилона и Персии не ограничиваются кратким временем собственно пленения. Разрушение Израильского царства произошло в 714 году. Разрушение Ие-

* Адольф Франк. La Kabbale. Paris, Hachette, 1889.

** Генрих Грец. История евреев. Томы 1, 2, 3, издание Хашкеса, Москва, 1880—1884 гг.; том 4, изд. Блюменталя, Одесса, 1905 г.; томы 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, изд. Шермана, Одесса, 1906—1908 гг.

*** S. Karppe. Etude sur les origines et la nature du Zohar. Paris, Felix Alkan, 1901. («Учение на основах и природе Зогар». — *Ред.*) Это сочинение особенно любопытно в том отношении, что автор половину своего труда посвящает вопросу о еврейском мистицизме вообще, приводя и группируя чрезвычайно интересные в этом отношении данные, хотя крайне странно понимает самый термин «мистицизм», смешивая его с эзотеризмом.

русалима — в 585 г. Уже в 535 году указ Кира Персидского дал евреям возможность возвратиться в Иерусалим, а указом Дария восстановлены были даже и стены иерусалимские. Но большинство евреев предпочло остаться в Месопотамии, где им жилось очень хорошо, при таком самоуправлении, которое делало их в занятой ими полосе между Тигром и Евфратом полувассальным княжеством, управлявшимся особыми князьями изгнания — Реш Голута из рода Давидова. Общение еврейства с вавилоно-персидским Востоком с тех пор продолжалось около полутора тысяч лет, причем вавилонские евреи иногда получали для еврейского мира гораздо большее умственное и политическое значение, чем палестинские. Это была в полном смысле вторая родина их.

Таким образом, близкие связи евреев с халдеями и персами продолжались много сот лет и производили на евреев влияние с первых же лет пленения. Возможность такого влияния облегчалась близостью языков — еврейского и арамейского, на котором в это время говорила масса населения Вавилонии. Влияние было так сильно, что евреи возвратились из пленения, уже почти совершенно забывши свой язык, и говорили по-арамейски. Они возвратились из плена и с новой азбукой, так называемой квадратной, взятой в Вавилоне, а по происхождению арамейской и заменившей в это время традиционные клинообразные буквы. Евреи заимствовали у вавилонян также и календарь и усвоили в Вавилоне много пунктов народных верований. Так, мы имеем свидетельство чрезвычайно авторитетного учителя Реш Лакиша тивериадской школы (начало III века по Р. Х.), что «имена ангелов» возникли у евреев не самобытно, а заимствованы в Вавилоне*.

«Имя» же в еврейской терминологии имеет значение «сущности». Вавилонские имена ангелов означали особое учение об ангелах, их иерархии и их участии в управлении вселенной, а этот взгляд, в свою очередь, предполагает некоторое общее мировоззрение, нахлынувшее на евреев в Вавилоне. Характеристично также отношение евреев к своему новому алфавиту, оказавшемуся для них даже в форме букв носителем необычайных тайн.

Влияние вавилоно-ассирийский культуры на евреев, разумеется, не представляет ничего удивительного. Эта культура не могла не ослепить их своим блеском и благоустроенностью гражданской и хозяйственностью. Вавилонское правительство прилагало особые старания приобщить евреев к миросозерцанию страны. Известна история пророка Даниила с его товарищами, отданных в обучение всей халдейской мудрости. Но если избранные натуры, как Даниил, могли безопасно для своего религиозного мировоззрения вынести погружение в эту премудрость, то натуры более слабые не могли не поддаваться очарованию языческой мистики и науки, которая основана была на пантеистическом слиянии мира с божественной силой. Пантеистические тенденции с тех пор и про-

* Генрих Грец. Указ. соч. Т. V. С. 195.

являются в еврействе в противоречие с библейской верой в Бога, ясно и резко отличенного от мировой «твари».

Восстановление Иерусалима было произведено строгими и суровыми консерваторами, которых тип представляет Ездра. Их задачей было — восстановить Израиль во всей чистоте его древней веры.

Но с течением времени к первоначальным учителям должны были примешиваться лица и иных настроений, тем более что наряду с собранием закона началось его толкование, создавшее целый класс ученых, а кроме закона, начали усердно собираться и предания (по-еврейски «каббала»). Неизвестно, с какого времени в этом слое ученых начало являться понятие о таинственном смысле закона и предания, явилось и понятие о «тайном» учении, которого нельзя передавать неподготовленным, непосвященным.

Как справедливо отмечают исследователи, Моисеева вера резко отличается от окружавших языческих религий полным отсутствием религиозной тайны. В то время как и на восток, и на запад от Палестины царили одна вера тайная, эзотерическая, жреческая, и другая явная, для народа, — в Израиле Сам Бог явно перед всем народом заявил Свой закон. По меткому замечанию Карппа, у Моисея «нет привилегии секретного учения, но **откровение под открытым небом,** с высоты Синая, нет двойных доктрин — одна для жрецов, другая для народа, но утверждение одинаковой для всех доктрины монотеизма»*.

«Сколько бы мы ни перечитывали с самым скрупулезным вниманием все книги Ветхого Завета, — говорит А. Франк, — мы не найдем в них ни единого слова, делающего намек на тайное учение, на доктрину более чистую и глубокую, предназначенную только для небольшого числа избранных»**.

Всему народу вменялось в обязанность знать вероучение. Откровения пророческие также обращались ко всему Израилю. Ездра, начавши восстановление Израиля, первым своим действием поставил прочтение всего Закона перед всенародным множеством. Если у евреев были школы пророческие, то это были школы не тайной доктрины, а личной мистико-религиозной дисциплины, нечто вроде монашества. Таков же был характер назарейства. Идея какой-либо **тайной доктрины** была для Моисеевой религии, по существу, уже ересью, нарушением завета Божия с израильским народом. Между тем после вавилонского пленения неудержимо, все сильнее стала заявлять себя идея какого-то тайного, скрытого учения. Мы не можем определить с точностью времени, когда она возобладала, но она проявляется даже не в той доктрине, которая впоследствии выразилась в Каббале как строго определенном учении, а во всем направлении умов учителей веры. Эта идея начала выражаться уже в быстро растущем убеждении, будто бы истины веры выражены в писаном законе не только явно,

---

* S. Karppe. Указ. соч. С. 2.

** A. Franck. Указ. соч. С. 39.

но и прикровенным образом. Эта прикровенность выражается не только в символизме, который, конечно, неизбежен при выражении неизобразимых духовных состояний и созерцаний, но и в расположении слов, в форменной зашифровке истины в тексте Священного Писания, в самом даже начертании букв, до их малейших черточек и хвостиков. Появляется утверждение, что значительнейшие части истины существуют в виде **устного** предания, не общеизвестного, а тайного. При этой идее религиозная истина уже не общедоступна, а составляет достояние лишь избранной части народа. Нет, конечно, сомнения, что у израильского народа, как у каждого другого, существовало немало преданий, было то, что называется ныне фольклором — груда излюбленных народом остатков целого ряда исторических религиозных влияний, в большинстве языческих, времен, быть может, еще авраамовских, и тем более египетских, времен влияний палестинского язычества и т. д. Быть может, в том числе были и чистые предания Авраама, Моисея и т. д., но, без сомнения, уже искаженные устными передачами, перемешанные с языческими добавлениями — словом, то, что мы видим у всех народов. Но истинная вера Моисеева, так же как и ныне делает христианская Церковь, не признавала этого фольклора источником религиозных истин, а боролась с ним. Усиленное стремление к тому, чтобы народ знал **писаное** Откровение, и было выражением желания предохранить Израиль от смешивания своего фольклора с Откровением Божественным.

В послевавилонский период не в среде только «каббалистов» в нынешнем смысле, а в среде всех вообще учителей Израиля является, наоборот, **искание** в предании истинного смысла Закона. Является учение о том, будто бы Моисей во время сорокадневного пребывания на Синае слышал множество Божественных истин, которые открыл немногим, именно старейшинам, и будто бы эти истины передавались затем устно из рода в род. Это учение быстро стало официально еврейским. Известный защитник Талмуда (не Каббалы, а Талмуда) Карл Фишер[18] говорит: «Мишна, по еврейскому вероучению, содержит в себе те законы, которые Бог дал Моисею **устно** на горе Синае»*. Очень рано, после пленения и в первые столетия по Рождестве Христовом, явилось даже запрещение письменно хранить толкования Закона, которые надлежало хранить лишь в памяти и передавать устно.

Вследствие этого-то теперь ученые и не в состоянии разобраться в том, насколько подлинны основные части Талмуда (как та же Мишна) и насколько представляют редакцию VI века, когда наконец Талмуд был записан. Все эти черты таинственности доктрины, каких-то оттенков эзотеризма стали общи всему учительству евреев после вавилонского периода, одинаково талмудистам и «каббалистам». Лишь позднее происходит разделение явного талмудического учения и тайного «каббалистического».

* Карл Фишер. Слово о Талмуде. С. 3.

Самое слово «каббала», то есть **предание**, явилось очень рано и широко применялось учителями Талмуда, **таннаимами** первого периода и **амораимами** второго периода. «Галаха (то есть "закон"), — говорит Карпп, — делала то же самое, что позднее сделала Каббала. Для своего узаконения она опирается, как только может, на слова, буквы, точки Священного Писания, а когда все эти уловки диалектики не достаточны, она разрубает гордиев узел безапелляционным словом **Каббала**, то есть полученное устно Предание, восходящее к Моисею, а им полученное из уст Божиих»*.

Что касается произвольного оперирования текстом Писания, оно чрезвычайно облегчалось тем, что в еврейской азбуке были только согласные буквы, вокализация же ее посредством точек и других знаков произведена лишь очень поздно, в VI веке по Р. Х. так называемыми **масоретами**. До этого лишь учебное предание сообщало, какие гласные должно подставлять в различных словах, и понятно, что произвольной подменой гласных можно было совершенно изменять смысл слов.

Отсутствие литературных документов первых трех столетий после пленения делает невозможным точно констатировать даты этого превращения Моисеевых понятий. По преданию известно лишь, что книги были, но от них либо ничего не осталось, либо остались отрывочные цитаты в более поздних сочинениях. Но общий дух перемены виден уже в эпоху Гиллела.

Уже сам Гиллел, в I веке до Р. Х., установил семь толковательных приемов Священного Писания. Впоследствии число приемов разрослось до тринадцати (II век по Р. Х.) и в III веке — до тридцати двух. Знаменитейший учитель рабби Акиба в II веке по Р. Х. усвоил от еще ранее жившего своего учителя Наума Гимзо самую ухищренную систему толкования Писания. По его учению, в Торе ничего нет **лишнего**. Все существенно. Каждое слово, каждый слог, каждая буква и каждая частичка буквы — все имеет тайный смысл. Он толковал все грамматические особенности языка Библии, говорит Переферкович, союзы, указательные местоимения, члены, личные местоимения, суффиксы, всюду находя скрытые намеки. И толковательная деятельность рабби Акибы возбуждала общий восторг. Ученый мир признал, что он своей системой открыл новые пути и «доставил точку опоры **устному учению**». Это устное учение, якобы Моисеево предание, существовало уже в полном разгаре, но не имело опоры в Писании. Казуисты Наум Гимзо и рабби Акиба (и, без сомнения, еще до Наума Гимзо жившие мудрецы Израиля) дали точку опоры. Рабби Акибу современники и потомки поставили в некоторых отношениях даже выше Моисея. Они признавали, что Моисеев закон (тайный) мог бы быть забыт, если бы не гениальность рабби Акибы. Говорили, что даже сам Моисей не знал многих законов, данных ему Богом и возвещенных Израилю рабби Акибою. Легенда говорит, что Мои-

* S. Karppe. Указ. соч. С. 36.

сей недоумевал, зачем на буквах Торы поставлены венчики, и спрашивал об этом у Господа. Бог ему объяснил, что через много поколений после него, Моисея, будет рабби Акиба, который из этих венчиков выведет неизвестные дотоле законы*.

Истолкование Священного Писания посредством расшифровки не составляет особенности нынешней Каббалы, а началось в очень древние времена. Этих способов вообще известно несколько: 1) цируфа, или темура; 2) нотарикон; 3) гематрия. Когда они возникли, как развивались — неизвестно вследствие тайны, которая начала окружать учение с вавилонского пленения. Но один из способов цируфы — атбаш встречается в вавилонском Талмуде. В атбаше расшифровка достигается таким ключом: первая буква азбуки считается последней, вторая — предпоследней, третья с начала — третьей с конца и т. д. Соответственно с этим подставляются буквы, и текст расшифровывается. Конечно, может случиться, что никакого смысла в результате не получается. Но на такой случай есть другие системы, есть подстановка гласных, есть разъяснение формы букв и отдельных их частей, есть, наконец, аллегорическое изъяснение. Адольф Франк приводит любопытный образчик безграничного произвола этого псевдоаллегорического толкования. В I книге Бытия, гл. XXXVI, ст. 31 и сл[едующих], повествуется о потомстве Исава в Едоме с перечислением этих царей, причем говорится, что Бела царствовал и умер, Иовав царствовал и умер, Хушан царствовал и умер и т. д.; всего семь потомков Исава. Рассказ чисто исторический, ясный и простой. Но толкователи утверждают, что это есть не что иное, как аллегорическое сообщение о **семи мирах**, бывших сотворенными раньше нашего и один за другим погибавших. Конечно, таким способом можно и Библии, и любой книге приписать аллегорическое откровение о чем угодно, от великого до смешного.

Вопрос, однако, в том, для чего понадобились все эти ухищрения?

Подчиняясь обаянию вавилонской цивилизации, охватываемые широтою языческой философии Востока, которая давила даже на умы греков, евреи, однако, твердо держались предвзятой мысли, что все эти истины должны быть и у Моисея, а так как их у него невозможно было отыскать прямо, то и явилось искусственное их выявление путем аллегории, символа, толкования, расшифровки, и создалось навязывание Торе совершенно чуждого ей языческого миросозерцания.

У евреев, постигнутых полным разгромом их царств и потерей политической самостоятельности, во времена вавилонского пленения произошло крайнее напряжение национально-патриотического чувства, и — после потери всех государственных атрибутов их народности — для них тем дороже стал Закон. Это единственное, что у них еще оставалось, единственный центр и палладиум народности. При потере независимости, при потрясении социаль-

* Генрих Грец. Указ. соч. Т. V. С. 44—46.

ных слоев — княжеских, левитских — охрана Торы стала общим патриотическим лозунгом. Утрачивая под натиском инородной мысли и веры действительную связь с духом Моисеевой и пророческой религии, евреи, однако, хранили Закон и всяческими ухищрениями старались убедить себя и других, что все новое, ими усваиваемое, находится в нем. Казуистика талмудическая и каббалистическая становились необходимым орудием национального самосохранения. В этом отношении то движение, которое создало собственно Талмуд как толкование Закона, и то, которое создало Каббалу как философию и мистику, не расходились между собою, не были строго разделены, не отрицали одно другое, были одинаково патриотичны. Но между ними была и глубокая разница, вследствие которой движение талмудическое могло развиваться открыто, тогда как движение каббалистическое должно было скрываться под покровом глубокой тайны.

Древнейшее после пленения движение мысли, нам известное в последних столетиях перед Рождеством Христовым, характеризовалось борьбой между партией священнической — саддукейской — и партией фарисейской, так сказать, народно-интеллигентной. Первая стояла на очень консервативном и лишенном всякой духовности сохранении Торы, какова она есть. Фарисейство было в своем роде прогрессивным, хотя умеренным. Оно именно и создало господство раввинства, которое представляет руководство всей народной жизни **учеными**, знающими Закон. Фарисеи погрузились в толкование Торы, со всей казуистикой его, с целью выработать для народа нормы жизни, которые, с одной стороны, охватили бы его всесторонней сетью дисциплины и сделали бы его неодолимым для инородных влияний, с другой стороны — внесли бы в его жизнь гуманность, снисходительность, благожелательность. Выработка народа в этой социально-законной дисциплине должна была подготовить будущее царство еврейское, о котором уже начинали мечтать. Но фарисейство, полное внешнего благочестия, было согрето не духовностью, а политическими стремлениями и представляло сходство с теми современными интеллигентными течениями, которые готовы делать все для народа, но глубоко презирают его. Народ в массе был для фарисеев «невежда в законе» — **«ам-гаарец».** Приводимые в Евангелии слова «ученых»: «Народ невежда в законе проклят он» (Ин. 7, 49) — совершенно верно отражают фарисейское настроение. Около начала христианской эпохи среди этой интеллигенции образовалось общество Хабура (Союз), члены которого назвались хаберим (товарищи). Они тщательно соблюдали законы «левитской чистоты» и обязаны были клятвой подчиняться всем требованиям этого «ордена», как называет его Грец. Среди них царствовало глубочайшее презрение к массе народа. «Членам ордена было воспрещено даже есть вместе с крестьянами и жить с ними». Прикосновение к одежде этих «амгаарец» — невежд в законе — оскверняло хаберимов. Браки

между «знающими закон» и невеждами составляли величайшую редкость. «Иисус и Его ученики, — замечает Грец, — обратились главным образом к этой покинутой части еврейского народа и здесь нашли большую часть своих приверженцев»*.

Эти хаберимы, подготовлявшие еврейский «реванш» римлянам, составляют высшее выражение духа, проникавшего фарисейство. Бесконечные правила закона, выводимые из Писания посредством толкований, составляли все более разрастающийся круг знаний, недоступных для народа и сосредоточившийся в руках ученых, книжников, раввинов. Знания эти сообщались народу только в виде предписаний, но ознакомление с их источником было недоступно для народа вследствие запрещения **писать** толкование закона. Книжные люди должны были знать толкования, споры, решения раввинов на память. Это еще не было тайной в смысле эзотеризма, ибо закон был все-таки общий, одинаковый для высших и низших. Но рядом с этим появился уже и настоящий эзотеризм, в виде учений **мистических** и **философских.**

В них-то и развивалась Каббала.

Когда бы ни явились отдельные доктрины Каббалы и отдельные ее документы, несомненный факт составляет существование **тайного учения** мистико-философского характера в ближайшие века до Рождества Христова. В первом веке по Р. Х., говорит А. Франк, «таинственно распространялась среди евреев глубоко почитаемая доктрина, которую отчетливо различали от Мишны, от Талмуда, от Священного Писания»**.

Но эта доктрина не могла явиться готовою в I веке, а должна была назревать задолго раньше. На это имеются и косвенные указания. Франк видит влияния ее даже в переводе 70 толковников за 270 лет до Р. Х. и в халдейском переводе Пятикнижия. В последнем Ионафан бен Узиел, современник Гиллела (I век до Р. Х.), употребляет каббалистический «атбаш». Симон Волхв, выражающий каббалистические идеи о божественных силах, был современник Христа. Тайные учения известны в сектах ессеев и терапевтов задолго до Р. Х. Филон говорит, что терапевты истолковывают закон Моисея аллегорически и убеждены, что слова текста его суть только знаки и символы тайных истин. У них имелись писания каких-то древних мудрецов, основавших их секту и оставивших много документов аллегорической мудрости. Терапевты же считаются возникшими во II веке до Р. Х. Филон говорит о тайной доктрине у евреев и пишет, обращаясь к ним: «Посвященные, освятив ваш слух, примите это как святую тайну и не сообщайте ее никому». Говоря о толковании смысла городов убежища, он прибавляет: «Это место имеет и другое объяснение, но оно сообщается только в Святая Святых и сделано только для слуха старцев: здесь дело идет о высочайшей из божественных сил».

---

* Генрих Грец. История евреев. Т. V. С. 57–58.

** A. Franck. La Kabbale. C. 53.

Уже одно выражение о категориях божественных сил заставляет вспомнить сефироты каббалы*.

Во II веке по Р. Х. в палестинской ученой среде увлекались изучением I книги Бытия и книги пророка Иезекиила, каковые учения назывались «Маасе Берешит»** и «Маасе Меркаба»***. Первый ряд вопросов относился к тайнам творения, второй — к проявлению Божию в мире. «Маасе Берешит», стало быть, трактует то же, что каббалистическая «Сефер Иецира», а «Маасе Меркаба» — то, что трактуется в «Сефер Зогар», в теснейшей связи с «Маасе Берешит»****.

Впоследствии «Сефер Иецира» и «Зогар», когда бы они ни явились в нынешней редакции, стали основными документами Каббалы, какими были в первые же эпохи талмудизма «Маасе Берешит» и «Маасе Меркаба». Эти учения о «Маасе Берешит» и «Маасе Меркаба», разумеется, были только **устными**, так как в то время запрещалось записывать даже Талмуд, а эти каббалистические учения, сверх того, составляли величайшую тайну даже для ученых евреев, так что даже и крупнейшие учители Талмуда по большей части имели о них и оставили потомству лишь весьма скудные сведения. К доктринам этим относились с благоговением, но распространение их считалось крайне опасным. Один из величайших учителей еврейства, крупнейший из так называемых «таннаимов» (толкователей закона), рабби Акиба считал, что не следует толковать «Маасе Берешит» и «Маасе Меркаба» перед народом, а можно открывать значение первой книги Бытия и видения Иезекиила **только немногим избранным.** Тот, кто хочет быть посвящен в **высшую науку** (т. е. в таинственные «Маасе Берешит» и «Маасе Меркаба»), должен обладать предварительно большой ученостью и быть не моложе 30 лет.

Сам же рабби Акиба, по свидетельству Талмуда, был посвящен в таинства этой «высшей науки». Он именно называется в Талмуде одним из четырех лиц, «вошедших в сады Эдема». Исследования «Маасе Берешит» и «Меркаба», поясняет Грец, на мистически образном языке назывались «вступлением в сады Эдема», намекая этим на древо познания в саду райском*****. Касаться этого древа познания было опасно и, по догадке Карппа, напоминало историю грехопадения. Талмуд рассказывает о четырех человеках,

---

* S. Karppe. Etude sur les origines et la nature du Zohar. Paris, Felix Alkan, 1901. C. 15, 16, 30, 31.

** «Маасе Берешит» (*дело* о том, что *в начале*) — космогоническая часть умозрительной Каббалы. — *Ред.*

*** «Маасе Меркаба» (*дело колесницы* или *выезда* Божия) — теософская часть умозрительной Каббалы. — *Ред.*

**** Слово «берешит», которым начинается Библия, — значит «создал». Слово «меркаба» значит «колесница», упоминаемая у прор. Иезекииля, которое каббалисты стали употреблять в смысле «выезда», Божия выступления, выявления его. «Маасе» — значит «дело».

***** Г. Грец. История евреев. T.V. C. 80.

проникших в «сады Эдема», и в результате один сошел с ума, один умер, третий отрекся от закона иудейского и только один (рабби Акиба) благополучно вышел из роковой области*.

Во многих местах Талмуда настаивается на необходимости разных предосторожностей при сообщении «Маасе Берешит» и «Маасе Меркаба». Смысл предосторожностей тот, что «не должно говорить о Маасе Берешит даже перед двумя человеками, а о Маасе Меркаба — даже перед одним человеком, исключая случая, если этот человек мудр и доходит своим умом»**. Другими словами, о «Маасе Меркаба» можно сообщать (подробности) только тогда, когда ученик уже сам начал догадываться о смысле тайного учения. Непременным условием также было, чтобы человек этот был пожилого возраста, подготовлен учением и вполне благонадежен. В самой «Сефер Иецире», когда она подходит к отношениям между Эн-Софом и сефиротами, замечается: «Сомкни уста свои и не говори, закрой сердце твое и не мысли, если же сердце твое побежало, возвратись на место... **ибо на этом заключен завет**»***. А. Франк видит в этих словах напоминание о завете, условии посвященных хранить об этом абсолютную тайну. Что касается сообщения об учении и изложении его, когда ученик удостаивался получить познание, то оно, по изображению «Зогара», производилось у Симона бен Иохая в форме откровения истины. Учитель, говорит А. Франк, не доказывает чего-либо, не убеждает учеников, он прямо открывает истину как факт, который они должны принять без всяких рассуждений.

Карпп предполагает, что тайная доктрина требовала трех степеней посвящения. Иоханан бен Заккай говорит об одном таинственном видении или сновидении, в котором голос с неба объявил его ученикам: «Вы назначены войти в **третью категорию**».

Иудея эпохи Спасителя была классической страной тайных обществ, которые умели обманывать всю бдительность римского надзора. Но если понятна тайна в заговорах политических, то почему она была столь безусловна в учении «Маасе Берешит» и «Маасе Меркаба»? Талмудисты тех времен в большинстве были мало осведомлены о нем, те же, которые его знали и проповедовали, без сомнения, сознавали, что оно своим пантеистическим духом резко противоположно чистому еврейскому исповеданию. Талмудический рассказ о бедственной судьбе трех раввинов, неосторожно проникших в «сады Эдема», кое-где разъясняется. В Мидраше говорится, что рабби бен Сома (один из них) сказал: «Я был погружен в изучение "Маасе Берешит", и из моих размышлений мне стало ясно, что между верхними и нижними водами, о которых говорится в Бытии, расстояние не больше двух-трех пальцев»****. Дру-

---

* Там же. С. 75.

** S. Karppe. Указ. соч. С. 23—24.

*** М. Переферкович. Сефер Иецира, то есть Книга творения. Гл. I, пар. 8 (русский перевод).

**** S. Karppe. Указ. соч. С. 30.

гими словами, злополучный исследователь «садов Эдема» пришел к заключению если не о тождестве высшего и низшего миров, то о том, что различие между ними весьма незначительно. Но это действительно значит отказаться от библейского представления об Иегове. О другом — Ашере — рассказывается, что он готов был признать «два принципа» божественного, и некоторые полагают, что это относится к признанию концепции Ормузда и Аримана, некоторые же полагают, что Ашер признал Иегову не единственным, а усмотрел второго бога в Метатроне. Но все-таки идеи, разрушая Моисееву веру, потрясали и национальные чаяния евреев. Что должно было думать об Израиле, если Иегова превращался в некоторого Демиурга или даже меньше того? Судьбы Израиля связаны были с тем, что он получил избрание и обетования от такого Бога, который есть единственный Бог, которому принадлежат все народы и все судьбы мира, которого воля, стало быть, ничем не может быть отменена. Видя вокруг себя народы, превосходящие его и силой, и культурой, что должны были почувствовать евреи, узнав, что их Бог вовсе не высший и не единственный, а сливается с общими силами природы или представляет одного из богов других народов?

Посвященные в тайное учение были не менее патриотичны, чем другие евреи. Рабби Акиба представляет блестящий этому пример. Но для того чтобы перенести потерю Бога Израилева и сохранить веру в судьбы Израиля, нужно было, при отчаянных обстоятельствах того времени, иметь совершенно исключительную веру в свою собственную силу. Можно было, утратив Бога Израилева, тем энергичнее начать организацию сил самого народа и в подготовку его освобождения или даже мирового господства не потому, чтобы к этому вел Иегова, а потому, что это достижимо мудростью, энергией и организацией. Такое самоутверждение было, по-видимому, у Бар Кохбы, которого рабби Акиба провозгласил мессией. Он говорил: «Если Бог не хочет помогать нам, то пусть он хоть не помогает нашим врагам, и тогда мы с ними справимся»*. Но такая исключительная уверенность в своих силах есть достояние очень немногих. Для народа необходимо было нерушимо хранить веру в Иегову. Самая выработка народа посредством дисциплины закона и сплочение всех его сил под властью ученых раввинов требовала незыблемости Моисеевой веры. И потому тайное учение, из которого выросла Каббала, становилось страшной опасностью, если выходило из ограниченного круга избранных лиц. Отказаться же от него совсем нельзя было, так как никто не может не верить в истину, каковой начинала казаться этим людям языческая философия бытия.

Так и вырастало отношение к новому учению: оно было окружено великим благоговением и держалось под густым покровом величайшей тайны.

* Г. Грец. История евреев. Т. V. С. 111.

Эта тайна сохранялась так крепко, что мы и до сих пор не знаем, в чем с точностью состояло тогдашнее тайное учение. Те, кто знал, молчали. Кто не знал — мог оставить лишь кое-какие обрывочки сведений. И теперь лучшие специалисты спорят, когда возникла Каббала?

Нет сомнения, что **гласно** она стала известна лишь в XI—XII веках по Р. Х., во времена Исаака Слепого и его учеников, в Испании. Может быть, справедливо мнение Греца, что это мистическое учение было выдвинуто в противовес чрезмерному рационализму Маймонида. Но это не значит, чтобы каббализм был **сочинен** в эту эпоху. Он был лишь **проявлен** гласно, но именно в качестве **древнего** учения. Немецкий каббализм, например, даже и не ведет происхождения от испанского, утверждая, что получил доктрину из Вавилона. Первый немецкий (гласный) каббалист Елеазар Вормский даже не обнаруживает знания сочинений Исаака Слепого (первого гласного испанского каббалиста), а опирается на Саадию (вавилонского) и на Ибн Эзру (испанского). По уверениям немецких каббалистов, в Италию приехал из Вавилона каббалист Кешиша, узнав о чем, рабби Иегуда Хасид, учитель Елеазара Вормского, отправился в Италию и был посвящен Кешишей в таинства Каббалы*.

Вообще было бы абсурдно предполагать, что каббалистическое учение сложилось в эту эпоху. Такое мнение допустимо относительно отдельных сочинений, вроде трактатов «Зогара», но такое светило талмудической учености, как Нахманид, по авторитету равный Маймониду, не мог объявлять **древним** учение того, что явилось чуть не современным ему, что было составлено чуть не его современниками. Нахманида сам Г. Грец характеризует, что это был «ясный, строгий мыслитель, умевший в талмудической области осветить каждое темное место, проницательно открывавший в религиозных идеях Ибн Эзры и Маймонида все не еврейское, противоречащее иудаизму»**.

Когда такой человек становится гласно каббалистом, изучает «Сефер Иециру», объявляет «Бахир» древним произведением, это значит, что он не только счел своевременным приподнять завесу тайного учения, но и действительно считал его древним. Что касается «Сефер Зогара», то Нахманид его, очевидно, не знал и ничего о нем не говорит***. Относительно же «Сефер Иециры» и сам Грец, ожесточенный отрицатель древности Каббалы, признает его древним.

Предание приписывает составление «Сефер Иециры» рабби Акибе (II век по Р. Х.). В Талмуде есть упоминания о «Сефер

* Г. Грец. История евреев. С. 279, примечание.

** Там же. Т. VIII. С. 68.

*** «Сефер Зогар» явился в Испании лишь после отъезда Нахманида в Палестину, и Моисей Леонский уверял, будто именно Нахманид нашел эти трактаты в Палестине. Но это ничем не подтверждается, и нет ни одного отзыва Нахманида об этом сочинении.

Иецире»*. Тому же рабби Акибе приписывается сочинение «Алфавит», в котором говорится, что при создании мира буквы, выбитые на короне Бога, сошли и стали просить, чтобы Бог сотворил мир при посредстве их. Хотя в «Алфавите» роль букв при творении не вполне совпадает с текстом «Сефер Иециры», однако в последней именно сказано, что Бог выбил буквы и потом ими все сотворил. Все это показывает древность «Сефер Иециры», которая даже и в Европе была известна уже в IX веке.

Вопрос о «Зогаре» более сложен. Однако идеи, собранные в трактатах «Зогара», в отрывочном виде попадаются в талмудической литературе древних времен. В ней видно иногда влияние языческой вавилонской философии. Так, в Мидраше говорится, что Бог для сотворения мира облекся в светоносную ризу: так же поступил и халдейский Мардук в борьбе с Хаосом Тиамат. Талмуд вавилонский передает древнее учение от имени рабби Иегуды бен Васи, что при начале мир представлял воду в воде, и Бог, сделав из воды снег, превратил потом снег в землю. У рабби Елеазара от имени другого учителя сообщается, что материя сосуществовала Богу в виде хаоса «тогу-богу». Ангелология Талмуда взята из Вавилона и по своему характеру олицетворяет в ангелах различные божественные качества. Особенно значение приобрел ангел Метатрон (напоминающий персидского Митру), который явился каким-то демиургом и, по толкованию рабби бен Азаи и рабби Бен Сомы, представляет воплощение голоса Божия. Это — нечто, напоминающее вторую сефироту Каббалы. Существо ангелов Талмуд сравнивает с огнем, что напоминает «Сефер Иециру». Замечательно, что при определении величины ангелов меркой служат персидские «парасанги», так же как в «Шиур Коме» — для измерения величины Бога.

Точно так же в миросозерцание Талмуда начинает входить половой закон бытия, что составляет общее представление язычества в Египте, как и в Вавилонии, и для усвоения чего не было надобности ожидать появления гностиков. Первый человек, по Талмуду, был создан с двумя лицами: с одной стороны — мужское, с другой — женское; потом Бог расколол человека посредине и сделал из него две половины, из одной вышла Ева. Этот мотив развивается потом в Каббале с изысканной циничностью. Половой закон прилагается в Талмуде ко всему творению. Одно место, говоря о

* Сказано именно, что при помощи данных «Сефер Иециры» можно производить чудотворные действия. Карпп полагает, что это относится к какому-либо другому сочинению с тем же заглавием, но на такое мнение нет никаких оснований. Напротив, в «Сефер Иецире» находятся те основы, на которых можно производить вычисления, нужные для практической Каббалы. Карпп полагает также, что Акиба не мог написать этой книги, потому что в ней известно разделение букв по органам рта и гортани. Но ведь гласные буквы только не были **отмечаемы** в еврейской азбуке до масоретов, тем не менее **существовали,** евреи их знали, знали, конечно, и их отношение к органам речи.

первобытном хаосе, представляемом как громадный океан, отмечает, что верхние воды были мужские, нижние — женские и что при создании нижние воды были оплодотворены верхними. Вся эта половая философия возможна лишь при идее заменяющей творение из ничего — порождением. Смешение Бога с миром и замечается в иных местах Талмуда. Так, в нем проявляется идея, что Бог есть мировое пространство, в котором содержится мир, что Бог есть субстанция всего существующего. Трактат «Берешит» сравнивает единение Бога с миром с единением души и тела.

В рассуждениях о творении мира Талмуд содержит в мало развитом виде то, что в Каббале развито в учении о сефиротах. Так, в одном месте говорится, что мир создан посредством десяти вещей: мудрости, разумения, знания, силы, ограничения, мощи, справедливости, права, изящества и милосердия. В другом — Бог создал мир посредством семи вещей: знания, разумения, могущества, ограничения, справедливости, изящества и милосердия. Это говорит рабби Матан, в другом месте сообщающий о семи атрибутах, которые исполняют службу перед престолом Божиим*. Все это почти буквально совпадает с сефиротами «Зогара».

Св. Иероним (330—419), изучавший в Палестине верования евреев, говорит о десяти таинственных именах, которыми обозначается Божество, и это те самые имена, которые в «Зогаре» относятся к сефиротам**.

Конечно, мысль, вращающаяся в области родственности Бога и мира, мысль, создающая божественные силы и даже «атрибуты» для объединения Бога с миром, — это мысль, не только идущая к пантеизму, но уже пантеистическая, уже связанная с понятием эманации. Саадия гаон Сурский действительно свидетельствует, что в Вавилонии в X веке между евреями существовала доктрина эманации. Люди этих мнений, говорит он, утверждают, что из ничего не может произойти ничего, а потому думают, что Бог создал мир из своей субстанции, чего, впрочем, сам Саадия не одобрял***.

Понятно, что исконная Моисеева вера боролась против таких вторжений языческой философии бытия, и это, без сомнения, еще более заставляло тогдашних каббалистов закутываться в непроницаемую тайну. Франк прямо говорит, что каббалистическое учение вкралось в иудейство тайком, под прикрытием Писания, с которым принципиально расходилось. Водворяясь постепенно, каббалистическое учение кое-какими взглядами, кое-какими понятиями вкоренялось все более, проникая даже в массы народа. Что касается ученого слоя, то в нем Каббала даже очень упрочивалась. Начало этого процесса, каковы бы ни были даты появления отдельных трактатов, относится к временам подчинения евреев

* S. Karppe. Указ. соч. С. 42, 43, 46, 48, 50, 57, 63 и другие. Названий талмудических трактатов я не привожу: они названы в цитируемых местах Карппа.

** A. Franck. La Kabbale. С. 78.

*** Там же. С. 77.

Вавилону. Может быть, впоследствии к этому присоединяются влияния греческие и гностические, но самая основа каббалистической философии порождена не ими. В отношении же собственно гнозиса трудно сомневаться, что Каббала влияла на него раньше и сильнее, чем он на нее. Мы видели, что первый гностик Симон Волхв и его первый ученик Менандр были евреи, вышли из Самарии и явно родственны началам каббалистического учения.

Первые концепции каббалистического учения показывают, что в основе — это то самое учение, которое гласно заявилось в XII—XIII веках по Р. Х. у Исаака Слепого, Эзры, Нахманида и, наконец, в трактатах «Зогара», опубликованных в XIII веке Моисеем из Леона в Испании.

Относительно «Зогара», ныне знаменитейшего каббалистического сочинения, говорят некоторые, что оно составлено Моисеем Леонским, который обманно приписал его знаменитому рабби Симону бен Иоахаю, жившему почти за тысячу лет до того. О Симоне бен Иохае должно заметить, что талмудические документы древних времен постоянно ставят его в связь с мистическими учениями. Он был знаменитый талмудист, и именно на талмудической трезвости его мысли Грец основывает свое убеждение в психологической невозможности считать его автором «Зогара». Но рабби Акиба, как и Нахманид, были также очень трезвыми умами, и это не помешало им быть каббалистами*. Что касается Симона бен Иохая, то он — при всей своей талмудической трезвости мысли — является в талмудических же сообщениях мистиком, у него были видения, ему приписываются предсказания. Был ли он или не был автором «Зогара», но по своей репутации вполне мог им быть.

Впрочем, составление «Зогара» и не приписывается ему как автору, тем более что «Зогар» состоит не из одного сочинения, а из ряда трактатов. Появление его на свет было таково. В XIII веке в Испании ничуть не даровитый писатель Моисей Леонский был известен как «великий расточитель» денег, всегда в них нуждавшийся и ухаживавший за тогдашним богатым меценатом Тодрос Галеви, который был рьяным каббалистом и сам кое-что писал. Галеви знал сочинения Исаака Слепого, Эзры, знал «Бахир», только что получивший авторизацию от знаменитого Нахманида. Сам Нахманид уехал в это время в Палестину, где и умер. И вот Моисей Леонский начал продавать списки «Зогара», до того времени никому не известного, который, по его словам, был отыскан в Палестине Нахманидом и прислан в Испанию его сыну, но случайно попал в руки Моисея да Леона. Из содержания «Зогара» видно, что он содержит учение Симона бен Иохая. Эта публикация произвела

* Это замечается и в новые времена. Знаменитый преследователь каббалистов-хасидов Виленский гаон Илья — лично, для себя, был каббалистом. «Он прекрасно знал и очень любил Каббалу, знал толкования на "Зогар" и "Сефер Иециру"». См.: Дубнова. История хасидизма, «Восход», 1890, февраль. С. 105.

сенсацию. Разные лица желали увидеть подлинный текст, и Моисей обещал некоему Исааку из Акко показать его, но умер на дороге, не доехавши до своего города. Тогда Исаак сам отправился в Авилу, где жил Моисей, и там узнал от ученого Рафана Корбо, что тот и сам старался получить от вдовы покойного Моисея Леонского драгоценный подлинник «Зогара», но она категорически заявила, что такого подлинника нет и не было и что Моисей сам сочинил эту книгу. По ее словам, она спрашивала мужа, почему он обманывает публику, и тот отвечал, что если бы он издал книгу под своим именем, то на нее не обратили бы внимания, а за сочинение Симона бен Иохая ему платят огромные деньги.

Грец счел это заявление жены Моисея решительным доказательством подложности «Зогара». Однако может подлежать вопросу: кого обманывал Моисей — публику или свою жену? Если бы Моисей имел подлинник Симона бен Иохая, то всегда мог ожидать покражи его, а потому мог обманывать жену и, особенно уехав в путешествие, мог так запрятать подлинник, что никто не мог его найти. Но чтобы он сам его сочинил — это невероятно, каким бы гением фальсификации он ни был. «Зогар» состоит из целого ряда трактатов, которые носят на себе отпечаток различного авторства и разного времени. Жесточайший критик «Зогара» — Явец (то есть Яков бен Цеви Эмден) в 1763 г. все-таки признал, что «Ядро, или "Зогар" в узком смысле, — очень древнего происхождения и потому представляет святыню. Он содержит в себе староеврейские каббалистические изречения, которые отличаются истинно традиционным характером и должны быть приписаны Моисею (то есть ветхозаветному) или даже Божественному Откровению. К ядру Зогара он относит малые и большие отрывки, содержащиеся там под различными заголовками»*.

«Зогар» как собрание трактатов очень сложен, разностилен и даже разноязычен**. Что касается содержания, то множеством крупных умов признается, что в философском смысле это является одним из крупнейших произведений человеческого ума. Можно ли представить в нем сочинение Моисея да Леон, которого сам Грец характеризует такими словами: «Полуневежда, не занимавшийся основательно ни Талмудом, ни науками, он обладал лишь уменьем искусно пользоваться своими скудными средствами — легко и плавно писать»?***

---

* Г. Грец. История евреев. Т. VIII. С. 350.

** В состав «Зогара» входят: 1) Книга тайн, Дезниута, 2) Большое собрание, Идра Рабба, 3) Малое собрание, Идра Сута, 4) Тайна тайн, Раза де Разин, 5) Дворцы, Сефер Гешалот, 6) Верный пастырь, Райя Мехемна, 7) Тайны Торы, Сифре Тора, 8) Тайный Мидраш, Мидраш Ганселям, 9) Умствования старика — Саба, 10) Умствования молодого, Иенука, 11) Матнитин, 12) Тосефта, 13) Зогар в собственном смысле, 14) Новый Зогар, Зогар Хадаш, 15) Зогар Песни Песней, Зогар Шир Гаширим, 16) Древние и новые дополнения — Тикуним в количестве нескольких десятков отрывков.

*** Г. Грец. Указ. соч. Т. III. Гл. 9.

Адольф Франк, один из самых умных и знающих специалистов по Каббале, останавливается в недоумении пред мыслью, что «честь авторства “Зогара” приписывается несчастному шарлатану, который, составляя это сочинение, внимал голосу нищеты и надежды несколько облегчить ее путем столь же долгим, как и ненадежным». Немало лет и серьезной работы потребовало бы подобное предприятие. Обрисовывая все сложности и трудности, которых потребовала бы такая фальсификация, Франк восклицает: «Поистине слишком много хитростей, слишком много внимания и усилий для такой жалкой цели, и все эти комбинации слишком учены и сложны для человека, которого в то же время обвиняют в самых глупых и грубых анахронизмах».

Карпп также отступает перед гипотезой сочинительства Моисея Леонского и предполагает, что подделкой могла заниматься целая компания, членом которой был Моисей. Но это уж совершенно произвольное гадание. Никто такой компании не знал и не знает, и выразить такое предположение — это значит лишь признать, что автором «Зогара» не в состоянии был быть сам Моисей Леонский. Но к чему вообще думать о фальсификаторах? Мы видели, что частицы мыслей «Зогара» имеются в талмудической литературе. Уже одна «Сефер Иецира» прямо предполагает необходимость рядом с собою чего-либо вроде «Зогара». «Маасе Меркаба» существовала уже в начале нашей эры. Единственное правильное заключение из совокупности фактов есть то, которое делает А. Франк. Должно признать, что **разные части «Зогара» писаны разными лицами, не в одну эпоху, но учение, в трактатах заключающееся, существовало по малой мере в начале нашей эры и развивалось до VII века.** В числе учителей был Симон бен Иохай.

Франк приводит любопытный старый рассказ о путешествии рабби Иоссе и рабби Езекии, которые встретили на пути одного странствующего ученого раввина. Оказалось, что «друзья» послали его из Вавилона в Палестину именно для собрания там некоторых поучений Симона бен Иохая и его учеников. Названием «друзья» именовались члены каббалистического общества. В рассказе «Зогара» сам Симон бен Иохай также не называет каббалистического учения своим изобретением, но говорит, что повторяет ученикам только то, чему учили «друзья» в древних книгах. Он даже называет этих «друзей» — Иова Старого и Гамнуна Старого.

Это учение, державшееся в тайне, сначала совсем не записывалось, потом для памяти стало записываться учениками, но лишь для внутреннего употребления «друзей». Без сомнения, в течение веков при этом делались и ошибки, возникали приписки, появлялись кажущиеся хронологические несообразности, терялась чистота языка данного столетия — словом, возникало все, приводящее в смущение нынешних исследователей «Зогара». Время от времени возникали сводки накопляющегося материала, более или менее

искусные. В конце концов сборник каббалистических рукописей каким-то образом попал в руки Моисея да Леона. При его пронырливости нет ничего мудреного, что он его где-нибудь стащил. Засим «исторической заслугой» Моисея является лишь то, что в погоне за грошом он распубликовал на весь мир сокровенные тайны тысячелетней каббалистической премудрости.

Такова, по-видимому, общая картина возникновения, тайны и разоблачения Каббалы... насколько она, конечно, разоблачена, ибо весьма вероятно, что многие ее части остаются и доселе под спудом. Что касается практической Каббалы, то она и всецело остается почти тайной и, может быть, доселе сообщается посвященным только устно (*см. чертеж сефирот и этажей бытия на с. 241*).

ГЛАВА XXVI
Каббалистическое мировоззрение

Общее каббалистическое мировоззрение, несомненно, **пантеистическое** с своеобразным антропоморфизмом, так как форма человека считается типовой формой всей вселенной. Ангелология каббалы иногда принимает вид политеистический. Оба эти обстоятельства вместе очень помогают Каббале не разрывать заметно для массы народа с библейским понятием Личного Бога.

Отношения между Творцом и тварью выясняются уже в «Сефер Иецире»*. Бог, сообщается в ней, **начертал** мир 32 путями. «Начертал» или сотворил, прибавляет г. Переферкович. Но, повидимому, смысл «сотворил» можно придать здесь лишь при той презумпции, что для Бога «начертать» — все равно что сотворить. Вариант Франка говорит, что «32 путями» Бог «основал свое имя». Так как у евреев «имя» означает сущность, то при этом получается такой оттенок, что Бог 32 путями как бы организовал себя, дал себе осуществление, и это, вероятно, есть истинная мысль «Сефер Иециры», ибо, по всеобщему каббалистическому толкованию, Бог — вне мира — есть нечто такое, чему нельзя отыскать имени, он — Эн-Соф — «бесконечное», он — Аин, то есть «ничто». Сопоставляя и анализируя тексты «Зогара», Карпп говорит: «Что же это обозначает, как не то, что до развития вселенной Бог **не был** или он был лишь вопросительный знак, бесконечность возможностей, а через развитие вселенной он получил **имя** — известно, что значит у семитов выражение «принять имя», то есть он принял бытие. Вселенная есть развитие Бога к бытию, к существованию»**.

* «Сефер Иецира» имеется в русском переводе г. Переферковича. Подлинник ее представляет два варианта, хотя по существу не разнящихся. А. Франк цитирует не тот вариант, который избран г. Переферковичем для перевода.

** Karppe. Etude sur les origines et la nature du Zohar. C. 406.

Чертеж сефирот* и этажей бытия

Эн-Соф. Ни что бы то ни было. Древний из Древних. Неизвестный из Неизвестных.

Корона

Кетер. Первая точка. Большое Лицо. Белая голова. Древний. Абсол. бытие, субстанция. Это — дух.

Триада сефирот мысленных. Мир понятий.

Бина. Разумение. Вода от эфира.

Хохма. Это эфир. Создал 22 буквы. Мудрость (по Франку — Логос).

Сефирот

Дин. Гебур. Высота. Правосудие. (Две руки божества)

Гедула (Хесед). Огонь от воды. Милосердие.

4. Расширение силы (дает жизнь).
5. Концентрация силы (дает смерть).

Мир чувств (нравственный).

Тифарет. Красота. Король.

Глубина.

Мир эманации «Небесный Человек».

Король и Королева — два мира или пара, они «Супруг» и «Супруга».

Сефирот

Ход. Слава. Запад.

Нецах. Торжество. Сила. Восток.

Иесод*. Основание. Порождение. Юг

Мир природы. Порождение.

Их соединение рождает души. От Королевы к Королю души восходят к Короне.

Малхут. Царство. Королева. Жизнь. Шехина. Ева. Север.

Женские сефирот

Мужские сефирот

* Эмблема Иесода — генитальные органы, ибо «все существующие силы исходят отсюда через генитальные органы» (Зогар. Франк. стр. 146).

Кто же начертал или сотворил мир 32 путями? «Сефер Иецира» перечисляет десять имен Божиих, показывая, что это именно Бог Израилев. Но, кроме благочестивых наименований, и в дальнейшем повествовании беспрерывно повторяющихся с прибавлениями «благословенно имя его», «свято имя его», ничто не напоминает действительного характера Бога Израилева. В повествовании развертывается какая-то эволюция творения, в которой одни силы и элементы вытекают из других. 32 пути создания состоят в 10 **сефирот**, «числах невещественных» (то есть абстрактных), и 22 буквах еврейской азбуки. Хотя слово «сефирот» и переводится словом «число», но смысл его не арифметический, а выражает некоторые общие законы бытия. Непосредственно же сефирот — суть, вне сомнения, эманации Божества, вытекающие одна из другой*. Их Бог не «начертывал», не создавал. Они просто факт. Но **ими** или **из** них он начертывал, творил. Второй сефирот [Бог] начертал и выбил 22 буквы. Из третьей сефирот начертал и выбил хаос, из четвертой — престол славы и т. д. Сами же сефирот — не созданы, а суть нечто расходящееся от Бога и совершающее организацию мира.

Первая сефирот — это «Дух Бога живого». Вторая — «дуновение от духа», и это есть эфир. Третья — «вода от эфира». Он начертал и выбил из нее хаос (Тогу и Богу, Тоху и Боху), влагу и глину, излил на них снег, и он стал землей. Четвертая — огонь из воды. Он начертал и выбил из нее престол славы серафимов, офанимов и разных ангелов. Пятое, шестое, седьмое, восьмое, девятое и десятое число (сефирот) — это вышина, глубина, восток, север, запад и юг, то есть все протяжения пространства. «Таковы десять чисел невещественных (сефирот) — первое дух Бога живого, эфир от духа, вода от эфира, огонь от воды, верх, низ, восток, запад, север и юг» («Сефер Иецира», гл. I, пар. 14).

Итак, источник всего — Дух Божий. Из него вытекают все общие принципы бытия. И во всем этом присутствует само Божество. У «сефирот (всех) десять свойств бесконечных, глубина начала, глубина конца, глубина добра, глубина зла, глубина вышины, глубина глубины, глубина востока и глубина запада, глубина севера и глубина юга» (пар. 5). У всех сефирот, таким образом, абсолютные свойства. Обитель Божия — среди них: «Из всех трех — эфира, воды и огня — он основал обитель свою» (пар. 12). То есть обитель находится во второй, третьей и четвертой сефирот. У всех десяти сефирот «взгляд, как сверкает молния, и конец их бесконечен» (пар. 6). «Их конец внедрен в начале, как пламя соединено с углем, ибо Господь один и нет ему второго, а до единицы какое

* Мнение Карппа, будто бы «Сефер Иецира» «не содержит никакого ясного следа пантеизма» (с. 162), может только удивлять своей произвольностью. В ней, наоборот, только одно место говорит против эманации: «Он сделал нечто из хаоса и из ничего сделал нечто» (гл. II, пар. 6). Но это место так противоречит всему содержанию книги, что его можно объяснить разве опиской или позднейшей вставкой для ослабления пантеистического смысла всей картины творения.

можешь назвать число?» Эти тщательно затуманиваемые мысли, однако, становятся ясны, если последовать наказу «Сефер Иециры»: «Пойми разумением и разумей пониманием, пытай их (сефирот), исследуй, установи вещи как следует и помести Создателя на Его место» (пар. 4). Где же оно? Ясно, что в первой сефирот, ибо это Дух Бога Живого. «До единицы какое можешь назвать число?» Бог там, где единица. Все остальное вытекает из него, как пламя из горящего угля. Ранее первой сефирот нет ничего, а в трех следующих — обитель Бога. Отсюда он властвует всеми своими эманациями и последующими из них порождениями. «Из всех трех (второй, третьей и четвертой) сефирот он основал обитель свою» (пар. 12), и «один Господь Царь верный властвует над всеми в святой обители своей вовеки» (пар. 5). Он в сефирот. «Десять чисел невещественных, — поясняет параграф 4, — десять, а не девять, десять, а не одиннадцать. Пойми разумением и разумей пониманием, пытай их, исследуй, установи вещи как следует и помести Создателя на Его место». Если бы Бог был чем-то отличным от сефирот, то основных принципов было бы или девять или одиннадцать, но их десять, ибо он в них, в числе их. Их конец внедрен в начале как пламя в горящем угле. Сообщая эту сокровенную тайну пантеистичности, столь противной библейскому понятию о Личном Боге, резко отличном от твари, авторы «Сефер Иециры» обращаются с предупреждением: «Сомкни уста свои и не говори, закрой сердце твое и не мысли, а если сердце твое побежало, возвратись на место» — **«на этом заключен завет».** Это, конечно, напоминание о великой тайне и о молчании — об обязательствах посвященных каббалистов.

Кроме сефирот, в созидании мира участвуют также буквы еврейской азбуки. Мы сейчас перейдем к ним. Должно сначала отметить, что учение Каббалы о сефирот выражает мысль, что, выражаясь резко, в сефирот Бог организовал самого себя.

«Сефирот суть идеи или предметы, выраженные их именами. А если бы Бог не мог быть назван или если бы имена, ему даваемые, не выражали реальности предмета, то он не только не мог бы быть знаем нами, но **не существовал бы и для самого себя,** ибо он не может себя понимать без разумения, ни быть мудрым без мудрости, ни действовать без могущества»*.

Итак, сефирот суть реальное проявление божества. Не заключается ли оно исключительно в них или же имеет и какое-либо другое существование? На это ответы не вполне одинаковы.

1. Основываясь на принципе неизменности божества, некоторые видят в сефирот лишь **орудия божественного могущества** и создания высшей природы, но совершенно различные от первого бытия (то есть от непостижимого Эн-Софа, как каббалисты называют Бога).

2. Другие, доводя до последних выводов древний принцип, что из ничего не выходит ничего, совершенно отождествляют десять сефирот и божественную субстанцию. **То, что «Зогар» именует Эн-Соф, то есть само бесконечное, есть лишь совокупность**

* A. Franck. La Kabbale. C. 135.

сефирот, ничего больше, ничего меньше, и каждый из них есть лишь особый аспект одного и того же бесконечного.

3. Наконец, имеется третья точка зрения, средняя между двумя первыми, и она развивается уже последними из каббалистических толкователей, Моисеем Кордуеро и Исааком Лория в XIV веке по Рождестве Христовом. Они говорят:

«Бог **присутствует в сефирот**, ибо без этого он не мог бы открываться через них. **Но он не пребывает в них всецело.** Он же есть только то, что открывают о нем под этими возвышенными формами мысли и существования. Сефирот никогда не могут охватить бесконечное... В то время как каждая сефирот имеет хорошо известное имя, сам Бог не имеет и не может иметь никакого. Он остается Бытием несказанным, недоступным пониманию, бесконечным, выше всех миров, открывающих его присутствие, **выше даже мира эманации**»*.

Эта разница в толкованиях составляет образчик того, как изменялась Каббала в своем полуторатысячелетнем развитии. Но собственно «Сефер Зогар» прямо говорит, что свойства сефирот бесконечны: они, стало быть, охватывают **бесконечное.** Рассматривать же сефирот как орудия творения прямо противоречит «Сефер Иецире», ибо в ней орудиями творения называются **буквы**. Даже эфир, вода и огонь, хотя относятся ко второй, третьей и четвертой сефирот, все-таки «вышли» из букв матерей (глава II, пар. 1), то есть явились с применением орудий творения. Во всяком случае, различные толкования мало изменяют суть дела. Если и есть какое-то бытие вне сефирот, в виде Эн-Софа, то в качестве смутного источника. Эту первопричину нельзя назвать даже и «бытием», хотя бы и «несказанным». В Идре Суте «Зогара» говорится, что надо всем возвышается «Голова», о которой ничего нельзя сказать. «Что она заключает — никто не знает и не может знать, ибо она недоступна ни нашему знанию, ни нашему незнанию. Вследствие этого Древний из древних (Эн-Соф — Голова), да святится имя его, и называется **небытие**»**.

В таком толковании каббалистическая философия вполне подходит к древнеегипетской, халдейской и индийской, в которых активное созидательное начало (аналогичное каббалистической первой сефирот — Короне, Кетер) зародилось в безначальном первобытном, бессознательном, не имеющем определений, так что нельзя даже сказать, в чем оно непонятно. Это то, что египтяне называли «океаном», халдеи — «бездной», индусы — «бесконечным».

Об этом неопределимом Эн-Софе, о котором ничего нельзя сказать, «Сефер Иецира» и не упоминает совсем. Дальнейшее творение идет посредством **букв**. Их значение, их прямая необходимость ярко выяснены в формулировке Н. Переферковича. «Для "Сефер Зогара", — говорит он, — вещь состоит из сущности, формы и имени, причем имя не только неотделимый элемент вещи, оно важное связующее звено между сущностью и формой, именно благодаря ему сущность плюс форма образуют вещь. Но так как имя есть результат

* A. Franck. La Kabbale. С. 135, 136, 137.

** Там же. С. 142.

известного сочетания букв, то в конечном счете буквы являются орудиями, при помощи которых создан весь реальный мир, состоящий из сущностей и форм. Создан же он из десяти первоначальных чисел (цифр сефирот) представляющих бесформенные сущности»*. Вспомним, что эти десять сефирот в совокупности составляют «Божество». Кроме этого божества, мы не можем иметь никакого другого представления о Боге (Эн-Соф — «ничто»). Из этого видно, насколько «личные» квалификации Бога для Каббалы простые метафоры.

Выражение «дальнейшее творение», собственно, неправильно. Буквы действуют одновременно с сефирот, по крайней мере со второй сефирот, от которой возникли. Ею «начертаны» и «выбиты» 32 буквы основания, разделяющиеся на три буквы материи (алеф, мем, шин), семь букв двойных и 12 простых. Они созданы «дуновением от духа», и «Сефер Иецира» говорит, что «в них дух один». А впоследствии, говоря о 7 двойных буквах, «Сефер Иецира» опять повторяет: «семь, а не шесть, семь, а не восемь: испытывай их, установи вещи как следует и помести Создателя на его место» (гл. III, пар. 4). Тут опять виден намек на присутствие в них Создателя, и, по всей вероятности, место его должно определить в четвертой сефироте, где еще находится обитель Божия, хотя уже действует одна из букв матерей. В какой степени буквы суть только орудия и в какой из них может быть имманентное присутствие Божие — трудно разобрать по «Сефер Иецире». Сказано только, что они «начертаны» **голосом,** «выбиты» **духом** (гл. II, пар. 3). Во всяком случае, они участвуют в творении, производимом во всех сефирот, кроме первой, высшей (Корона). Хотя вообще из букв каждая имеет свою специальную область, в которой ей назначено «царствовать», но в каждой области есть множество разнородных предметов, которые нужно сотворять. Для этого сделаны были перестановки и сочетания букв — в 231 рядах, хотя перестановок может быть и гораздо больше, в случаях надобности дальнейших творений.

Говоря о специальностях творчества букв, должно заметить, что эти специальности очень сложны и относятся не к целому предмету, а к отдельным частям его. Идея творчества такова, что во всех предметах есть как бы отдельные области, в которых данный предмет сходен с другими, а по другим областям или органам он сходен с совершенно иными. Так, сочетаниями буквы *алеф* созданы воздух, дождливое время года и грудная клетка в человеке. Буквой *каф* созданы планета Венера, день среда и левый глаз мужчины и женщины. Буквой *реш* созданы Сатурн, пятница и левая ноздря. Правая же ноздря создана уже буквой *далет* и т. д. Получается сложнейшая картина, в которой одной переплетающейся паутиной охвачены все предметы и понятия, чувства и отдельные части предметов — на земле, над землей, в небесных пространствах. Во всем этом сефирот и буквы переплетены между собою. Это вовсе не беспорядочная куча, нагроможденная зря, а трудно разбираемое целое, проникнутое последовательностью идей. Кратко указать можно, что, во-первых,

* Н. Переферкович. Предисловие к «Каббале» Папюса[19].

весь мир разделяется (в «Сефер Иецире» это только подразумевается, а в «Зогаре» изъяснено) на три области, или этажа, соответственно сефирот. Есть высшая область эманации — сефирот мысленные, то есть образующие мир понятий. Следующая область эманации — мир чувств, и, наконец, в низшей области — мир природы. Каждому этажу соответствуют свои сефирот, к каждому относятся сложно распределенные буквы, соответственно «именам», которые из них получаются, так что они имеют касательство и к планетам, и к созвездиям, и к чувствам, и к материальным предметам. Вот почему в результате получается такая на вид странная сложность творения, в которой над одним и тем же телом трудилась целая куча букв, не говоря уже о сефирот. Но разобраться во всей этой сложности до полной ясности и определить, почему именно даже ноздри правая и левая требуют особых букв, — это, конечно, может интересовать только уж завзятых каббалистов. Во всяком случае, образование вселенной и самого божества (по крайней мере, нам известного) производится непрерывным совместным действием сефирот и букв. Самый же процесс создания или, лучше сказать, образования мира чисто эманационный. Это характеризует и Карпп, неохотно допускающий эманацию. «Мидраш», говорит он*, допустил для Бога возможность концентрироваться. «Зогар» берет эту теорию. Так как Бог есть бесконечная субстанция бесконечного пространства, то место для мира не могло бы явиться иначе, как после концентрации Бога в самом себе. В «Зогаре» поясняется, что Бог сосредоточивается в центре, а эманация идет от центра к периферии. Мир заключается в концентрических оболочках. Первая точка есть свет. Распространяясь, этот свет образовал менее светлую оболочку. Распространяясь далее, эта оболочка образовала другую, еще менее светлую, и т. д. В этом смысле «Зогар» говорит, что «мир есть оболочка Бога». Тот же процесс образования мира отчетливо и кратко обрисовывается у Владимира Соловьева**. «Чтобы дать место конечному существованию, Эн-Соф должен сам себя ограничить. Отсюда **тайна стягиваний** (сод цимцум)... Эти самоограничения не изменяют неизреченного в себе самом, но дают ему возможность проявляться, то есть быть и для другого. Первоначальное условие этого другого есть то пустое место (в первый момент точка), которое образуется внутри абсолютного от его «стягивания». Благодаря этой пустоте бесконечный свет Эн-Софа получает возможность «лучеиспускания» или эманации — так как есть **куда** эманировать».

Таким образом, сначала образуется незаметная точка, как буква *iод*. Она пишется так. Ее верхнее острие, почти незаметное, обозначает, откуда началось истечение Эн-Софа — первобытного «Ничто». Из буквы *iод* развилась буква *алеф*. «Эта буква есть начало и конец всех ступеней создания. Ее острие (верхнее) — несет триаду высших сефирот, тело — две другие триады... миллионы миров висят на ее нижнем хвостике. Буква *бет* есть основание мужского и женского

* S. Karppe. Указ. соч. С. 361—363.

** В. Соловьев. Каббала. Словарь Брокгауза — Эфрона, под соответствующей буквой.

принципа. Она устанавливает половое различие между другими буквами, а из соединения всех пар рождается мир»*. С каббалистической точки зрения буквы развиваются одна из другой, представляя комбинации одного первоначального *iод*. Буквы присутствуют во всех сефирот, организуя мир вместе с ними. Каббала уподобляет этот процесс еще истечению вод. Первая сефирот (где буква *iод*) есть источник вод, вторая — истечение из источника. Из этой воды образуется громадный бассейн, как море: это есть третья сефирот. Далее море разделяется на семь каналов: это семь остальных сефирот**. Эманационный характер образования мира совершенно очевиден, и во всем существующем царствует **святое единство**.

«Чтобы обладать знанием **святого единства**, — сказано в “Зогаре”, — нужно посмотреть на пламя, подымающееся над углем или в зажженной лампе. Мы видим сначала два света, один ослепительной белизны, другой темный или синий. Белый свет сверху. Темный внизу составляет как бы седалище первого. Они, однако, так тесно связаны между собою, что составляют одно и то же пламя. Но седалище, образуемое синим или темным светом, в свою очередь связано с фитилем. Синий свет связан сверху с белым, а снизу — с пылающей материей, которая так же беспрерывно поглощается в его недра, как он беспрестанно подымается к верхнему свету. Таким образом, все образует единство»***. Исходный пункт этого сравнения мы видели уже в «Сефер Иецире».

Относительно точного определения существа сефирот между каббалистами было много споров. С одной стороны, они суть эманации Эн-Софа или высшей сефирот — Короны (Кетер), в которой Эн-Соф является творческим и вообще действующим принципом и существом. Но, с другой стороны, сефирот, естественно, составляют атрибуты или свойства Божества и его имена, то есть силы. Во вселенной они действуют **триадами,** что подавало повод смешивать каббалистические понятия с христианскими. В действительности каббалистические триады не имеют ничего общего с христианским понятием о Пресвятой Троице. Триады появляются как последствие полового принципа, проникающего всякое существование по основным воззрениям язычества, и как последствие связанного с этим философского принципа Каббалы, что все в мире существует противоположностями, объединяемыми третьим согласующим их термином. Этот закон **равновесия** занимает большое место в Каббале****. В высшем своем выражении он сводится к закону логики: теза, антитеза и синтез. Синтез является порождением.

Названия сефирот выражают свойства Божества, которого атрибутами они являются. Эти имена следующие:

1-я сефирот: **Кетер**, Венец или Корона;

2-я сефирот: **Хохма**, Мудрость (Франк уподобляет ее «Логосу»);

* S. Karppe. Указ. соч. С. 357.
** A. Franck. La Kabbale. С. 129—130.
*** Там же. С. 147.
**** Там же. С. 353.

3-я сефирот: **Бина**, Ум, или, точнее, Разумение;
4-я: **Хесед** или **Гедула**, Милость, Великодушие, Милосердие;
5-я: **Гебур** (он же Дин, Пахад), Крепость, Суд, Правосудие;
6-я: **Тифарет**, Красота или Великолепие;
7-я: **Нецах**, Торжество;
8-я: **Ход**, Слава, Величие;
9-я: **Иесод**, Основание, Порождение;
10-я: **Малхут**, Царство.

Первая триада (Кетер, Хохма, Бина) образует мир понятий, это сефирот мысленные, в которых явилось мысленное создание мира.

Вторая триада (в которой 4-я и 5-я сефирот порождают 6-ю) суть сефироты конструктивные, образуют мир чувств и ощущений.

Третья триада (7-я и 8-я сефирот, порождающие 9-ю) суть сефироты динамические и образуют весь мир природы. Десятая сефирот, Малхут, представляет совместное господство всех проявлений божества в мире.

Сефирот разделяются на мужские и женские. Каббала проводит половое различие до самого божества. Это мало сказать: половой закон исходит от самого божества. «Начиная с Эн-Софа, — говорит Карпп, — до самых ничтожных творений — все находится под властью полового закона. Первое различение полов кроется в самом божестве. Принцип мужской вытекает из правой его стороны, принцип женский — из левой... Рассматривая всю совокупность вещей как одно целое, именно Бога в самом себе и мир, — "Зогар" уподобляет это целое великому андрогину, где Бог сам в себе, т. е. Большое Лицо представляет мужской элемент, а Малое Лицо — женский» («Зогар». Малое Собрание, 218)*.

«Все, что существует, — сказано в "Зогаре", — все, что образовано Древним (то есть Богом), не может существовать иначе, как посредством самца» (mall) и самки (femelle)»**, то есть, выражаясь русским способом, — посредством мужского и женского элементов. Поэтому и сефирот, то есть самые манифестации и эманации божества, в совокупности своей составляющие божество, имеют **пол**. Мужские сефирот — Хохма, Гедула, Нецах, Тифарет. Женские — Бина, Гебура, Ход, Малхут. Иесод представляет соединение женского с мужским или наоборот. Кетер (Корона) должна почитаться андрогинной. Предшествовавшее изложение уже отмечало, что половой принцип есть основное учение языческих философий. В нем полное отрицание **создания** (из ничего) и убеждение, что возможно только **рождение**. В «Зогаре», впрочем,

* S. Karppe. Указ. соч. С. 487. Половые совокупления в божественном мире изображаются самым циничным образом: «Le En Sof fait jaillir ex membro suo semen, quod continet totam rerum et haminum familiam, **semen mundi** va se deposir sin **mutrix mundi**» (с. 428). («Эн-Соф рождает семя <...> которое касается всех вещей и человеческой семьи, а именно семя мира и его оседание в матке мира». — *Ред.*) Поэтому совершенное единение сефирот с Эн-Софом называется Zivvoug, сизигия, то есть половое совокупление (с. 428).
** A. Franck. La Kabbale. С. 140.

это и выражается прямо: «Половая форма есть первичная форма **создания**»; «Еще и теперь Бог лишь производит половые соединения, реализует браки, и это он называет созданием»*. Это показывает, что «Зогар» не понимает самого слова «создание» или «творение», а представляет себе только **порождение**. В Каббале вообще принимается, что до ныне существующего мира были другие, которые погибли, и причина этого в том, что Бог не имел половых качеств. «Древние миры погибли, — сказано в "Зогаре", — как искры, брызжущие из-под молота кузнеца, потому что Древний (так называется иногда Эн-Соф, а большею частью Кетер) **еще не принял своей формы: он еще не оделся в форму мужскую и форму женскую**»**. Таким образом, божество само постепенно образовывалось, как и остальной мир. «Зогар Песни Песней» говорит: Адам сначала был создан андрогином — мужчина и женщина, связанные спиной к спине. Но единение таким способом было не вполне совершенно. Бог отделил женщину и принес ее Адаму так, чтобы они могли смотреть лицом к лицу. Точно так же Эн-Соф, или Большое Лицо и Малое Лицо, не могли соединиться, чтобы произвести мир, до появления посредствующего принципа — это была любовь***.

Излишне говорить, что такие воззрения составляют полное отречение от Моисеевой веры и Откровения****. У Каббалы, как у всех языческих философий, Бог и природа — одно и то же. Природа есть эманация Божества, и даже более — природа есть процесс оформления самого Божества. При этом законы, замечаемые в природе, рассматриваются как законы божественного бытия. Половые различия, одно из проявлений физиологического разделения труда, начинают представляться законами бытия божественного, без применения которых не мог возникнуть мир.

По существу, эта исходная точка зрения чрезвычайно материалистична. Но Каббала и есть материалистична, или, как любят выражаться защитники языческих философий, — **монистична**. Материя и дух для нее суть лишь два модуса одной и той же

* S. Karppe. Указ. соч. С. 426. Карпп цитирует в этих местах «Зогар» III, 44б, 151б, 290а.

** Там же. С. 426.

*** Там же. С. 431.

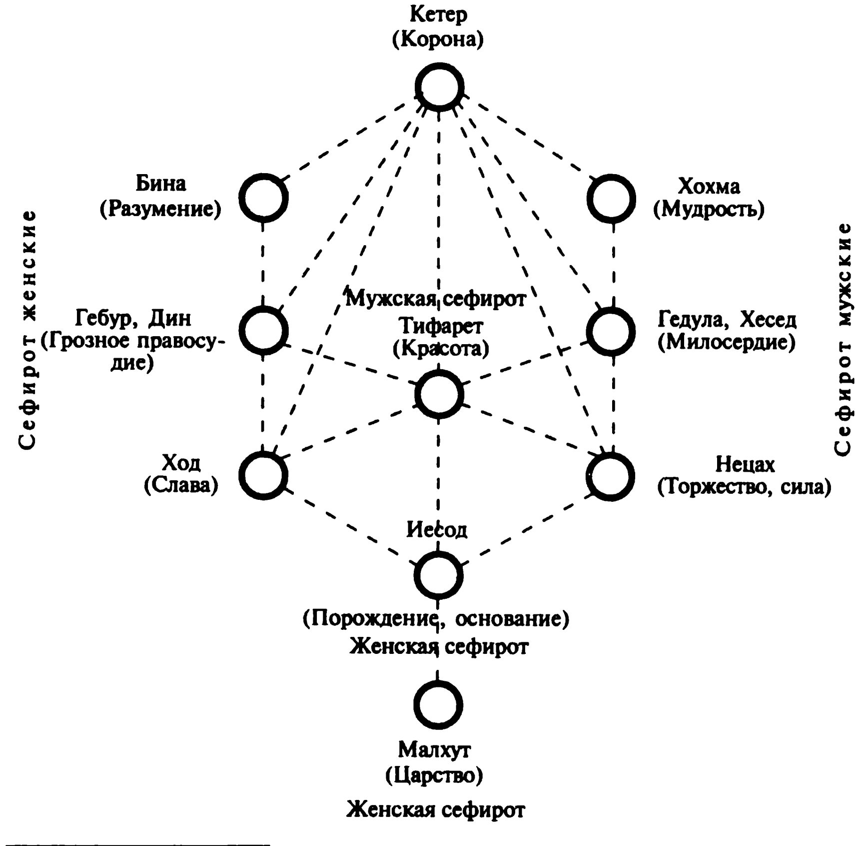
**** В Пятикнижии сказано совершенно ясно, что, решив создать **человека**, Господь Бог создал **мужчину** и **женщину**. «"Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему, сказал Господь, и да владычествуют они..." И сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог и сказал: плодитесь и размножайтесь» (Быт. 2, 26—29). То есть ясно, что Бог сотворил отдельно и мужчину, и женщину, в которых одинаково имеется образ и подобие Божие, заключающееся не в половых признаках, а в самом человеческом существе того и другого. Половой принцип есть принцип органический, а не душевный и не духовный и имеет своею целью какое-то разделение труда при рождении. Спаситель, истолковавший окончательно смысл Моисеева откровения, сказал: «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30).

субстанции, в зависимости от отдаления от исходного пункта. Материя — это дух, ставший видимым. Материя — внешняя кора бытия, последняя оболочка, в которую облекались эманации.

Эта точка зрения, между прочим, рождает и мысль графически изображать величайшие непостижимости мирового бытия*.

Эти изображения очень распространены и действительно помогают понять идеи Каббалы. Вселенная изображается в виде десяти концентрических кругов или, точнее, девяти, ибо в средине находится точка, а вокруг нее концентрически расходятся эманации сефирот. Другое изображение — в виде человеческого тела, так как человек представляет тип всего творения. Различные сефирот приурочиваются к различным частям тела, начиная с головы (Кетер), потом идут двойные сефирот — помещаемые в обеих руках и в ногах и т. д., вплоть до половых органов. Но самое обычное изображение — это так называемое каббалистическое дерево, иногда в виде рисунка дерева, растущего из земли (Эн-Софа), в виде ствола (Кетер), ветвей (другие сефирот), на которых развиваются листья и плоды. То же каббалистическое дерево изображается и простым чертежом, имеющим очень мало сходства с деревом.

Мы воспроизведем именно этот чертеж (см.).



* S. Karppe. Указ. соч. С. 497.

В этом рисунке иногда помещают сверху (над Кетером) кружок, изображающий Эн-Софа. Пунктирные линии между сефирот показывают их сообщение между собою. Этих линий делается иногда гораздо больше, так как сефироты составляют одно общее сложное целое и заимствуют силы одна от другой. Так, если какая-нибудь сефирот хочет произвести суд — она заимствует свойство от Гебуры, а когда хочет произвести милость — заимствует у Гедулы. Рождение производится всеми ими через Иесод, которая называется «маткой» или утробой мира. Иесод собирает в себе всю субстанцию сефирот, но не для того, чтобы самостоятельно распространить ее вовне, ибо она женский элемент — «мать» и служит, так сказать, лишь передаточным пунктом. Для того чтобы реализовать сефирот в чувственном мире, служит Малхут, тоже женская сефирот*. Все сефирот расположены триадами. Правая колонна — мужская, левая — женская. Средняя колонна — самая главная — представляет соединение мужских и женских сефирот. Все десять сефирот вместе составляют **мир эманаций — олам ацилут** и, разделяясь в нем на три класса, образуют **три мира**: мир понятий, мир ощущений и мир порождения**.

Через Малхут целостный мир эманации, то есть божество, властвует в мире сотворяемом.

Эти три триады сефирот не сами составляют соответствующий мир, а порождают его. Ход этого порождения описывается подробно, и должно заметить, что человек (Небесный, Адам Кадмон) проникает собою всю вселенную, так что он присутствует в совокупности сефирот. Эта совокупность выражает силы и имена Божии, но они присутствуют и в человеке. Порождаемый мир образует также три мира или, скорее, четыре, так как первым считается мир эманаций — **олам ацилут**. Второй мир — **олам бериа** — мир создания, но вообще, а не в частностях. Третий мир — **олам иецира**, тоже творение, но уже в смысле формирования, это мир духов. Четвертый — **олам асия** — мир творения совершающего, мир видимый.

Адам Кадмон присутствует во всех этих этажах.

«Почему все эти древние миры были разрушены? — спрашивает "Идра Рабба". — Потому что человек еще не был образован. Ибо форма человека заключает в себе все вещи. Через нее все может поддерживаться. Так как он еще не существовал, предшествующие миры не могли удержаться и пали в развалинах до тех пор, пока не была установлена форма человека. Тогда они снова возродились, но под другим именем»***.

Недостаточно, поясняет Франк, чтобы вещи происходили от Бога, нужно, чтобы Бог постоянно присутствовал среди них, чтобы он жил, развивался и воспроизводился вечно под **их видом**. Так вот это-то условие и было достигнуто **созданием сефирот, Адама Кадмона** и **половой двойственностью** во всем живущем.

---

* S. Karppe. Указ. соч. С. 387—389.

** A. Franck. La Kabbale. С. 147.

*** Там же. С. 155—156.

«Форма человека, — говорит Симон бен Иохай ученикам, — заключает все, что есть на небе и на земле, существа высшие как и низшие: поэтому-то Древний из Древних избрал ее своей формой. Никакая форма, никакой мир не мог существовать прежде человеческой формы, потому что она заключает все вещи, и все, что есть, существует только чрез нее, без нее же не могло бы быть мира... Но нужно различать человека свыше (Адама Кадмона) и человека внизу, ибо один не мог бы существовать без другого»*.

Божество и человек, в своей высшей форме, почти не различаются. Совокупность сефирот, составляющая проявление Бога, составляет также и образ Адама Кадмона.

Конечно, человек здешний, земной, есть лишь слабое отражение Адама Кадмона, но отражение верное, способное усиливаться, приближаться к прообразу своему и даже в настоящее время имеет воздействие на всю вселенную.

По коренному взгляду Каббалы, это воздействие неизбежно. «Низший мир, — сказано в "Зогаре", — есть копия высшего, и один получает влияния от другого»; «Высший мир висит в низшем мире, и низший в мире высшем»**. «Но, — говорит Карпп, — оригинально то, что раз миры появились, то уже не причина воздействует на результат, не высший мир действует самопроизвольно на низшие, но колебания мира идеального зависят каждый раз от волевого действия мира реального, и особенно от воли человека. Нити великого космома сконцентрированы в руках человека, движение и физическая жизнь вселенной вручены мысли и сердцу человека. Человек есть перекресток всех дорог, идущих с неба на землю и с земли на небо, через него идут все восходящие и нисходящие токи. Он даже есть распределитель всего. Без него ничто не может пребывать ("Зогар", III, 144 а). Когда низший мир воодушевлен желанием, жгучим алканием высшего мира, этот последний спускается к нему. Именно в человеке это желание достигает сознания самого себя, и в человеке и через человека оба мира соединяются и взаимопроникают все более и более» («Зогар», I, 99 а)***.

Таково огромное значение **человека** — даже не идеального Адама Кадмона, Небесного человека, а здешнего, **земного**.

Соответственно с такой сложной компетенцией человека его существо также очень сложно. Кроме тела, он имеет многосоставную душу. Эти души, в сущности, созданы заранее, но все-таки каждый раз при нисхождении в тело душе приходится рождаться для земного существования, и это производится двумя сефирот: Королем (Тифарет) и Королевой (Малхут). Эти две сефирот, называемые «чета» или «два лица» (но не те великие лица, о которых говори-

* S. Karppe. Указ. соч. С. 131—133.
** Там же. Цитата из «Зогара» I, 38 б и I, 70 б. С. 467.
*** S. Karppe. Указ. соч. С. 468. Эмблемой Иесода и служат генитальные органы. См.: А. Франк. La Kabbale. С. 146. Цитата взята из «Зогара».

лось раньше), находятся в супружеской связи: Тифарет — Супруг, Малхут — Супруга. Окончательным же органом, через который проходит рождающееся, служит Иесод. Соединения Короля с Королевой происходят в различной обстановке. Когда нужно родить кого-либо для мира, Король сходит к Королеве. Когда же душа, по отбытии земной страды, должна отойти в высшую жизнь, Королева восходит к Королю и препровождает ему душу.

Души созданы ранее, вместе с мирозданием. Но когда нужно рождаться в теле, то душа рождается от Короля и Королевы в то самое время, когда земные муж и жена зарождают своего ребенка. Души на небесах андрогинны. Но при рождении полы в них разделяются, и в Каббале даже есть идея, что здесь, на земле, одна половина души должна искать другую половину, и именно от этого происходит влечение мужчины и женщины. Истинный брак должен снова соединить воедино душу, разделившуюся при нисхождении в мир. Души вовсе не желают рождаться. Их жалобы на это очень напоминают рассказ египетского Гермеса Трисмегиста о том, как души высылаются на землю. Задача души в земной жизни — достигнуть какого-то совершенства (довольно непонятного), и если в течение одной жизни это не достигнуто, то душа воплощается в другое тело. В обычном представлении евреев переселиться душа может и в животное, но собственно в Каббале переселение возможно только в другое человеческое тело. Довольно нелогично с точки зрения усовершенствования, душа на небесах знает все, чему потом обучится на земле, но при рождении забывает и должна снова учиться, так что при успешном усовершенствовании получает, собственно, только то, что имела и до рождения.

Иногда в одно и то же тело помещается две души: это происходит в тех случаях, когда душа своими собственными силами не может усовершенствоваться. Тогда ей в помощь дается еще другая душа.

В отношении строения души Каббала повторяет буквально учение египетской философии.

Основная часть души — **нешама** (дух) и собственно душа — **руах**. Но, кроме того, присоединяется еще составная часть нефеш — это чисто животная органическая сила. **Нефеш** заботится о теле и питает его. Руах дает направление нефеш и освещает его, насколько допускает природа нефеш. В свою очередь руах получает руководство и освещение от нешамы. Эти части души истекают из различных сефирот: нешама истекает из самого Кетер (Короны, Высшего Бога), руах от Короля (Тифарет), нефеш — от Королевы (Малхут). Но, кроме этих частей, в душе имеется еще то, что египтяне называли «Призраком»: это **личный образ** человека. Он посылается к моменту зачатия ребенка и не входит в тело женщины до тех пор, пока не произошло действительного зачатия. Эта форма имеет буквально такую наружность, какую будет иметь родившийся человек. Наконец, есть еще пятый элемент — это чисто жизненная сила, не животная, как нефеш, а сила растительных процессов организма.

Переселениям подвергается собственно нешама, и после надлежащего усовершения она возвращается через Малхут и Тифарет к Высшему источнику — к Божеству. Конец этих блаженных душ состоит в столь тесном слиянии с Божеством, что трудно определить, сохраняется ли при этом в душе (точнее, духе) какой-нибудь остаток **личности**, индивидуальности.

«В одной из наиболее таинственных и высоких частей неба, — сказано в "Зогаре", — есть дворец, называемый Дворцом любви. Там происходят глубокие тайны. Там собраны все души, возлюбленные Царя небесного. Здесь Царь небесный обитает с этими святыми душами и соединяется с ними поцелуями любви». В другом месте говорится, что между разными ступенями существования (которые называются семью храминами) есть одна, означаемая именем «святая святых» — где все души соединятся с высшей душой и дополнят друг друга. Тут, говорит Франк, «создание не может себя отличить от создателя»*. Приводя другое место «Зогара», сравнивающее возвращение души в высшую сферу с возвращением птицы в родное гнездо, Карпп говорит: «Душа погружается в это божественное гнездо до такой степени, что теряет сознание своей индивидуальности. Она буквально теряется в божестве»**.

Казалось бы, с идеей переселений душ несовместимо понятие об аде, и, однако, он существует в Каббале таким же нелогичным привеском, как в буддизме, и, вероятно, по той же причине: уступке народным верованиям. Точно так же с указанной судьбой блаженных душ, казалось бы, несовместимо понятие о воскресении тел с каким бы то ни было их преображением. И, однако, эта идея допускается в «Зогаре», вероятно, опять под влиянием народных верований и в очень смутных формах. Без этого трудно было бы думать что-либо о мессианских временах, а отказаться от Мессии — и остаться евреем — совершенно невозможно. Каббала признает пришествие Мессии, и даже в смысле восстановления династии Давида, и при этом — все-таки в самых неясных выражениях — толкует о том, что при этом будет уничтожено зло и, что всего удивительнее, смерть. Самые злые духи с Самаелем во главе будут очищены... Как это совместить с таинственным Дворцом любви и слиянием душ в высшем божестве — Каббала не объясняет ни себе, ни другим.

Нам нужно еще хоть слегка отметить ангелологию Каббалы. Она очень обширна и развита. Ангелы имеют сложную иерархию и распространены повсюду. Они смешиваются — употребляя нашу терминологию — и с силами природы, и с силами Божества. Множество ангелов являются персонификациями божественных качеств. Ангелы, с другой стороны, отождествляются с планетами и другими небесными телами. Они повсюду и являются движущими силами всего космоса. Происходят они из четвертой сефирот, то есть из области огня, из области «расширения силы жизни»,

* A. Franck. La Kabbale. C. 188—189.
** S. Karppe. Указ. соч. С. 488.

где были «начертаны» и «выбиты» Престолы славы, серафимы, офанимы, святые животные и служебные ангелы*.

Ангелы заведуют всеми планетами, знаками зодиака, звездами, всеми силами природы и влияют на весь мир и даже на человеческие дела. Именно влиянием на ангелов разного рода пользуется практическая Каббала для достижения своих целей. Но вообще говоря, человек, достигший святости, — выше ангелов. Даже и Талмуд признает, что «праведники более велики, чем Ангелы». «Зогар» же объясняет: «святые духи, которые суть вестники Господа, могут подыматься только на одну ступень, но в душе праведных людей есть две ступени, сливающиеся в одну. Поэтому души праведных подымаются выше, и их чин более возвышен»**.

Злые духи столь же многочисленны. Они даже имеют свои сефирот. По-видимому, это выделение зла в одну особую область, стоящую рядом с областью добра, совершенно нелогично и представляет какой-то отголосок парсизма, не согласованный с другими точками зрения Каббалы. Действительно, рядом с сефирот злых духов в Каббале есть учение о том, что абсолютного различия добра и зла нет. Злые духи — это просто самая несовершенная форма творения, «клипоты», как их называют, то есть «шелуха» бытия, самая внешняя оболочка бытия, наиболее отдаленная от источника света божественного***.

В демонологии Каббалы отразилось древнейшее халдейство чуть ли не аккадских времен, и в то же время этих духов приходилось как-нибудь согласовать с общими философскими идеями бытия и творения. Поэтому демонология Каббалы чрезвычайно пестра и спутана. Главный злой дух — Самаель, библейский сатана, занимает даже весьма крупное место в общем заведовании миром — именно управляет планетою Марс (на пятом небе), хотя и получает влияние от Бога не непосредственно, а через ангела Цадкиеля****.

В то же время Самаель, которого называют также Ядовитым Змеем, принимал участие в грехопадении первых людей. Грехопадение изъясняется в Каббале довольно неясно. До грехопадения Адам и Ева были, по Каббале, блаженными духами, не имевшими тела, но одетыми в лучи света. Адам был андрогином, о Еве ничего не сказано. Потом Адам увлекся желанием знать земные вещи, спустился к ним, был ими соблазнен и потерял прежнюю природу. При чем тут был Самаель и какова роль Евы — не изъясняется, хотя, во всяком случае, соблазн Самаеля шел через Еву. Когда таким образом Адам погрузился в низшую природу, Бог дал ему и Еве плотские тела. Позднейший толкователь Каббалы, Исаак Лория, полагает, что вместе с Адамом было создано множе-

* Н. Переферкович. Сефер Иецира, или Книга Творения. Глава I, пар. 12.

** A. Franck. Указ. соч. С. 167.

*** Там же. С. 162.

**** Папюс. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. Перевод Трояновского, под редакцией Н. Переферковича. Изд. Богушевского. СПб., 1910. С. 92.

ство душ, которые составляли коллективно одну душу, так что падение Адама было общим грехом всех душ*. В этом виде Каббала сходна с Гермесом Трисмегистом, в учении которого, впрочем, нет коллективной души, а есть лишь коллективное падение**.

Злые духи по каббалистической философии, как сказано, имеют свои 10 сефирот, представляющих степени сгущения зла. Первая и вторая степени составляют основание хаоса, третья степень — пребывание во мраке, остальные семь — это храмины зла, где, собственно, и находится ад. Тут собраны все пороки. Высший начальник этих мрачных жилищ — сам Самаель. У него, по общему правилу полового закона, имеется и жена, именуемая Прелюбодеицей.

В демонологии Каббалы сатана, в смысле ожесточенного противника Бога, совершенно отсутствует. Идея Аримана, присутствовавшая в начале каббалистической философии, затерта до чрезвычайности. Злые духи сводятся к чему-то назойливому и вредному, но мелкому. Самаель является фигурой, не определившейся в видимых противоречиях своих качеств и ролей.

Такова Каббала как миросозерцание, как философия бытия. Такая философия не может не выражаться в известных практических применениях. То или иное понятие о мире и бытии естественно имеет своим последствием известное отношение наше к силам бытия, проявляющимся в мире, отношение не только умозрительное, но действенное. Это и выражается в так называемой практической Каббале.

ГЛАВА XXVII
Практическая Каббала

У большинства людей при слове «каббала» встает представление не о какой-либо философии, а о чернокнижии, магии и колдовстве. И действительно, практика магии всегда составляла ее непременную принадлежность. Каббала родилась окутанной в магию и чародейство.

Такого рода занятия противны Моисееву Закону. «Не должен находиться у тебя... прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых», — сказано во Второзаконии (Втор. 18, 10—11). Тем не менее влияния язычества, влияния политеистического периода порождали в Израиле гадания и волшебства с давнейших времен, и это еще более усилилось в пропитанной чародействами Вавилонии.

То же мировоззрение, которое имеет Каббала, по существу своему неразлучно с практикой чародейства. Еврейское предание при-

* A. Franck. Указ. соч. С. 191—193.

** Hermes Trismegiste. Traduction complecte par Louis Menard. (Гермес Трисмегист. Полное толкование Луи Менара. — *Ред.*) Отрывок из Священной Книги «Девственницы мира».

писывает начало этим волшебствам царю Соломону, которого премудрость, по народным верованиям, и связана тесно с его знанием заклинаний и волшебств. Об этом пишет еще Иосиф Флавий. «Господь Бог, — говорит он, — даровал Соломону возможность изучить искусство входить в общение с демонами, на пользу и благо людям. Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, помощью которых возможно связать демонов. Это искусство, — прибавляет Иосиф Флавий, — и до сих пор еще весьма сильно процветает среди нас (евреев)»*. Современные каббалисты и ныне очень почитают сочинение, так называемые «Соломоновы ключики», приписываемые премудрому царю.

Подтверждение слов Иосифа Флавия мы находим и в Деяниях Апостолов, где сообщается о скитающихся иудейских заклинателях, некоторые из которых пробовали изгонять злых духов также именем Иисуса Христа. Это делали именно семь сыновей иудейского первосвященника Скефы. Когда же злой дух, в ответ на заклинания, исколотил их, это навело страх на многих занимающихся чародейством, и они сожгли свои волшебные книги, которых, очевидно, было много, так как цена их составила 50 000 драхм (Деян. 19, 13—19).

Чародейская практика очень развилась в гаонский период в том мистическом движении, которое неразрывно связано с Каббалой. Тогда особенно проявилось увлечение физиономикой, хиромантией, вызыванием духов и всякой магией, замечает Карпп. Некоторые ученые из Кайруана (в Персии) спрашивали Гаи гаона, как относиться к этим явлениям? «Эти мистики, — говорят они, — представляют нам множество книг, которые наполнены таинственными именами Бога, ангелов, фигурами и тайными печатями. Кто желает предаться мистической практике, пишет то или иное имя, исполняет то или иное действие, и тогда совершается чудотворение»**.

Точно так же караим Салмон бен Иерушам в начале X века по Р. Х. упрекал раввинистов-мистиков в том, что они претендуют магически исцелять болезни, успокаивать бури, умиротворять диких животных и имеют таинственные имена, посредством которых можно приворожить к себе женщин. Саадия гаон, живший в Суре Вавилонской в 892—914 годах по Р. Х., очень почитаемый каббалистами позднейшего времени, излагал учение, дающее теоретическую основу магии***, а именно: говорил, что Бог в мире то же самое, что душа в теле, и одновременно присутствует во всех предметах. Это дает возможность обратного влияния из предметов на божество. Это тот же взгляд, который лежит в основе Каббалы.

Все существующее свыше и внизу, по ее философии, составляет одно целое, и нити всего космоса сосредоточены в человеке, который есть «распределитель влияний». Человек соединяет в себе все элементы: божественные, небесные, стихийные, материальные — и может влиять на все. Все существующее в мире высшем

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. I. С. 440.
** S. Karppe. Указ. соч. С. 90—92.
*** Там же. С. 170.

является здесь как **образ**. «Все действующее на наши чувства имеет **символическое** значение, — характеризует А. Франк, — явления и формы материальные могут нам открыть то, что происходит в мысли божественной и человеческой»*. Отсюда вытекают астрология и физиогномика с хиромантией. Каббалисты читали «небесную азбуку», которая образуется созвездиями и различным расположением звезд. Наблюдая их, мы можем узнавать грядущие события. Точно так же физиогномика и хиромантия показывают нам не только характер человека, но и его судьбы.

В этом случае виды таинственного знания сообщают нам лишь **пассивное** предвидение событий. Но единство мира и положение в нем человека дают нам возможность и **активного влияния** на события.

Обрисовывая учение Каббалы, Грец говорит: между миром здешним и миром божественным существует постоянная связь, и душа человека может воздействовать на божество. «Народ израильский призван способствовать обилию милостей (свыше) и, следовательно, сохранению мира. Для этого он получил откровение — Тору с 613 религиозными предписаниями, чтобы каждым своим поступком [мог] воздействовать на сефирот и некоторым образом **вынуждать** их к благодеяниям. Поэтому обряд имеет огромное мистическое значение и непреходящую ценность. Обряды представляют магическое средство для сохранения всей вселенной». «Предписанные молитвы производят безусловное действие, если молящийся умеет по тому или иному поводу обратиться к соответствующей сефирот, ибо не прямо к Богу, а к ней нужно направлять молитву»**.

Это понятно, потому что «Бог» для Каббалы, в сущности, есть скорее некоторый основной элемент, который реально концентрируется в более конкретных силах, каковы особенно ангельские, управляющие небесными телами, влияющими на мир, и стихиями, составляющими его. На них-то преимущественно и приходится направлять сознательное влияние человека. Тут является элемент **теургии**. Теория Каббалы, говорит Папюс***, связана с теорией магии единством идеи и символа в природе, человеке и вселенной. **Действовать на символы** — значит **действовать на идеи и на существа духовные — ангелов**. Но не одни ангелы, а все вещи мира связаны между собою и со всеми другими субстанциями. Поэтому посредством материальных предметов можно оказывать влияние на духовные предметы.

Практическая Каббала остается, в смысле **искусства**, достоянием лишь посвященных. Но о **способах** магических действий можно судить в общих чертах по литературным данным.

Таинственное знание действует, во-первых, посредством предугадывания **по символу**, во-вторых, посредством так называемой **молитвы**, связанной со знанием смысла и силы **букв** еврейской

---

* A. Franck. La Kabbale. С. 163–164.

** Г. Грец. История евреев. Т. VIII. Гл. 3.

*** Папюс. Указ. соч. С. 37.

азбуки, в-третьих, посредством **материального колдовства,** в-четвертых, посредством **культового обряда и жертвы,** этого таинственнейшего орудия действия языческой философии.

Относительно предугадывания по символу, то есть астрологии, физиогномики и хиромантии, уже упомянуто выше. В отношении же влияния на события особенного внимания заслуживает применение еврейской азбуки.

«Внешние средства каббалистики, — говорит Папюс, — дает еврейская азбука с ее тройным значением букв — арифметическим, иероглифическим и непосредственным и символическое соотношение букв ко всем трем мирам. Комбинировать еврейские слова — значит воздействовать на всю вселенную»*.

Мы видели, что буквы представляют некоторую действительную силу, род «существ», которые играли важнейшую роль в создании всех частей вселенной, при самом реализовании божества в сефирот. Трудно даже сказать — суть ли буквы создание божества или его составная часть. Действительно, божество «начертало» и «выбило» их «духом своим», то есть водило своим дуновением, как пером и резцом, и из этих разнообразных поворотов дуновения составились буквы. Буквы возникли уже во второй эманации, немедленно после того, как в первой сефирот совершилось появление «духа». По возникновении своем буквы проницают всю вселенную, все сефирот, и «царствуют» во всем, возникшем в сефирот и из самих букв. Без буквы не произошло ничего, и в создавшемся мире всех его ступеней буквы остаются такой же движущей силой, как при его образовании. Это силы вполне реальные и для магического действия имеют то удобство, что легко видимы и анализируемы во всех своих составных частях, давая, таким образом, возможность проникновения во все тайные, невидимые соотношения мировых сущностей, сил и предметов. Буквы дают все удобства для изучения имен Божиих, а каждое из десяти имен Божиих выражает особое свойство Бога, особую силу, которые вместе образуют законы природы и общий центр действия. «Все божественные проявления, — объясняет Папюс, — то есть все действия и существа, связаны между собой так же тесно, как клеточки тела человека связаны с ним. Привести в движение одно из этих проявлений — это значит создать течение реального действия, которое отразится во всей вселенной. Так точно ощущение, полученное человеком в какой-либо точке его кожи, заставит содрогнуться весь его организм»**.

Для пользования этой возможностью влияния Каббала изучает **имена** Божии. Их 10, и они соответствуют сефирот. Свойства их изучены каббалистами так же рационалистически, как физик изучает силы природы или зоолог — части тела какого-либо организма. Получив знание всех свойств имен Божиих, должно изу-

* Там же. С. 87.

** Папюс. Указ. соч. С. 99.

чить отношение этих имен Божиих к различным отделам и силам природы. Их приводят даже в соотношение ко всем частям тела человеческого.

Вся эта работа над Св. Писанием уже давно произведена, и в Каббале существует ряд таблиц, которые показывают соотношение между именами Божиими, ангельскими чинами, числами, буквами и разными отделами вселенной, элементами природы, членами тела и т. д. При составлении таблиц и при установке этих соотношений Каббале служит та своеобразная форма «изучения» Св. Писания, которую мы уже отмечали в талмудической учености. Это — безгранично фантастический символизм, рассечение текста и отдельных букв и расшифровка слов и даже букв.

Способов расшифровки, не считая их подразделений, — три: 1) **темура**, 2) **гематрия** и 3) **нотарикон.**

Темура составляет самую обыкновенную расшифровку Писания, для чего нужно иметь только ключ. Таких ключей несколько. По способу атбаш ключ состоит в обратном расположении букв азбуки и, соответственно с этим, заменой букв текста: то есть первая буква азбуки заменяется последнею, вторая предпоследнею и т. д. В системе темуры есть и более сложные ключи, при которых азбука разбивается на несколько колонок. Гематрия исходит из предположения, что слова, которых буквы, при сложении их цифрового значения, дают одинаковое число, родственны между собой и могут быть друг другом заменяемы. Нотарикон основан на том, что буквы данного слова могут быть лишь заглавными буквами какого-то целого слова. Начиная догадываться, какие могут тут подразумеваться слова, мы каждое слово текста можем превратить в целую фразу. Разумеется, при таком способе, вникая в смысл Св. Писания, в нем можно найти приблизительно все что угодно. В Писании, как говорят, есть действительно зашифрованные места. Но, за исключением этих немногих случаев, все остальное представляет не более как искусственную подстановку в текст Писания того, что каббалистам требуется в нем отыскать по каким-либо их соображениям. А отыскать в Писании необходимо, ибо все, что есть истина, непременно должно находиться в нем.

Вся работа этих разысканий в Писании давно уже произведена, и, выяснив соотношения имен Божеских с ангельскими и со всеми планами и этажами мира, со всеми частями видимого и невидимого бытия, каббалисты составили множество таблиц, выражающих эти соотношения. Некоторые таблицы этого рода приведены в сочинении Папюса*. Для нас достаточно охарактеризовать их общий смысл и способ пользования ими.

Смысл таблиц состоит в том, что различные силы — имена божественные, ангельские и пр[очие] расположены по таблицам в различных «мирах» в разных «небесах», в соотношении с различными планетами, знаками зодиака, с царствами минеральным, растительным, животным, также со здоровьем, болезнями, смертью,

* Папюс. Указ. соч.

различными добродетелями и пороками, профессиями, занятиями и т. д. По таблицам мы, таким образом, видим, куда нам нужно обращаться по тому или иному предмету.

Приемы действия приблизительно таковы. Если нужно вопросить о чем-либо Бога, то справляются с 32 местами первой Книги Бытия, где божественное имя Элоим повторяется 32 раза. Затем посредством молитв, взятых из имени Элоим, обращаются к Богу. Для того чтобы увеличить силу молитвы, употребляют так называемое «сорокадвухбуквенное имя»*. Но недостаточно знать буквы этого «Великого и страшного имени»: нужно еще уметь их правильно произносить. Совершенно то же требование мы видели раньше в заклинательных молитвах древних египтян. Но если знать и уметь произносить это имя, то посредством его можно совершить все. Владеющий этим именем называется «баалшем». Таким «баалшемом» считался в близкое к нам время основатель хасидизма Израиль Бешт.

В сочинении Папюса приведена таблица «шемамфораш», в которой содержатся имена 72 гениев, заведующих звездными сферами и силами природы. Имена этих гениев узнаются таким способом. В трех строках трех стихов XIV главы Исхода содержится в каждой по 72 буквы, речь же идет об ангеле, помогшем Израилю при переходе чрез Чермное море. Эти три стиха пишутся один над другим, первый и третий слева направо, а средний — справа налево. Затем читают вертикально буквы всех трех строк, находящиеся одна над другой, и таким образом получают 72 слова, по три буквы каждое. К каждому из них прибавляют божественное имя Эль или Иах. Это и суть искомые имена 72 гениев, к которым нужно обращать свою молитву**.

Но обращаться к ним нужно со знанием всех обстоятельств. У каждого гения есть своя специальная область ведения, в пределах которой только и можно что-либо от него получить. Так, например, один гений заведует земледелием и плодородием, другой — химией, медициной, физикой и т. д. Каждый гений имеет лишь точно определенное время силы и влияния. Так, например, упомянутый гений земледелия (его имя Хабю Иах) имеет силу только 17 августа, от 10 часов 21 минуты дня до 10 часов 40 минут дня, то есть всего в течение 19 минут. Если пропустить этот краткий срок, то уже никаких результатов не получится. Сверх того, кроме добрых 72 гениев есть 72 соответствующих им злых гения, которые посылают противоположное тому, что дается добрыми гениями, как, например, бесплодие вместо плодородия и болезнь вместо здоровья. Нужно хорошо знать, как действовать, чтобы вместо доброго гения не наткнуться на злого и не получить вместо искомого блага противоположного ему зла.

---

* А. Франк думает, что оно составляется из соединения имен всех десяти сефирот.

** Папюс. Указ. соч. С. 217 и след.

Во всем этом построении ясно чувствуются влияния парсизма, вместе с еще более древними концепциями Шумера и Аккада. И точно так же, как в древнейшем аккадском колдовстве, чернокнижник, если нужно кому-либо нанести вред, обращается не к добрым гениям, а к злым.

Как известно, магия и делится на белую, благодетельную, и черную, зловредную. Но учиться как той, так и другой нужно очень долго, проходя при этом и известную личную «тренировку» посредством известной дисциплины, долженствующей развить в посвященном в тайные знания известные способности к вызываниям духов и обращению с ними.

Очень древний (относительно) образчик этой личной тренировки приводит Карпп, говоря о так называемом Иеридат Гамер-каба, то есть о погружении в глубину «меркаба» — известная форма «созерцания». Тут имеется целый кодекс предписаний, приуготовляющих человека к способности погрузиться в таинственный мир. Предписания эти довольно обычные для «созерцаний». Человек, приготовляющийся к этому, должен долго поститься и оставаться в неподвижном положении, опустив голову между своих колен, с лицом, обращенным к земле, и произносить монотонным голосом краткие молитвы. Постепенной практикой он доходит сначала до низших созерцаний и потом до высших, проходя десять ступеней приготовления и возвышения. Когда «небо открывается» перед созерцателем, это, по объяснению учителя, не значит, чтобы он восходил на небо, «но у него возникает в сердце нечто, вводящее его в созерцание божественных вещей»*.

Должно притом заметить, что не одно приготовление, но и природные способности дают человеку возможность погружений в иные миры. Поэтому учители заранее наблюдают лицо и руки ищущих посвящения, и если на них нет требуемых «знаков», то бесполезно пробовать развить несуществующие силы.

Нередко говорят, что тайна, в которой держатся каббалистические способы гадания и действия, а равно и продолжительная выработка ищущих посвящения в тайны, имеют целью предохранить мир от того зла, которое может произвести посвященный в таинства, если он человек злой. Может быть, такие соображения и имеют место у некоторых каббалистов, но, во-первых, среди таинственных действий имеются и такие, какие имеют прямой целью причинить именно зло. Во-вторых, вообще нельзя сомневаться, что не качества **добродетели** требуются прежде всего от посвящаемого, а **оккультные** способности. В этом отношении любопытен рассказ об обращении в Каббалу знаменитого Нахманида. Он, говорят, сначала безусловно отвергал Каббалу, несмотря на убеждения одного знакомого каббалиста. Наконец, раз случилось, что этот каббалист совершил тяжкое преступление, за которое был приговорен к смертной казни. Он воспользовался этим случаем для того, чтобы убедить Нахманида в истине Каббалы и чуть ли

* S. Karppe. Указ. соч. С. 87—89.

не накануне казни заявил, что придет к нему в ближайший праздник субботы. Так и вышло. Каббалист своими чарованиями придал свой вид ослу, который и был казнен вместо него, а сам остался здрав и невредим и в назначенное время пришел на субботнее пиршество. Это чудо произвело на Нахманида такое впечатление, что он сам сделался каббалистом*. Здесь дело не в том, было ли в действительности это происшествие, а в том, что составители легенды, очевидно, не придают никакого значения этическому элементу. Нахманиду достаточно было, по легенде, узнать, что Каббала действительно дает способы совершать чудеса, и хотя бы каббалист оказался преступником, заслужившим смертную казнь, он не перестает быть служителем каббалистической истины, его молитвы не перестают влиять на божественные миры и силы. Понятия о добре и зле здесь, очевидно, находятся на заднем плане, на переднем же — тайные знания и тайные способности.

Точно так же должно думать и относительно того, что каббалисты называют «верой». Молитвы, о которых они говорят, должны быть произносимы непременно с «верой» и иначе не окажут воздействия на высшие миры. Но это не вера в Бога, а выработка напряженной энергии, уверенность в своей способности произвести данное влияние. Что касается нравственности каббалистов, то она никогда не ценилась в еврействе высоко, и нередко даже очень низко. Так, раввинисты обвиняли в крайней распущенности самого Саббатая Цеви, лжемессию, который учил на каббалистической основе. Если бы это было даже преувеличение, порожденное партийной ненавистью, то все же «Катехизис саббатиан», сохранившийся до нашего времени в Салониках, далеко не блещет высокой этикой**. В нем значится, что «мир существует только для верующих» (то есть для них самих) и что «не составляет преступления в глазах Бога — убить верующего, разоблачившего тайны своего учения». Обман окружающих также возводится у них в обязанность. Если все это понятно в борьбе за существование, то все же не блещет этикой***.

Весьма дурно отзывались евреи о саббатианцах, проникших в Польшу. «Они, — говорит их обличитель Яков Эмден, — разрешили себе прелюбодеяние, воровство, клятвопреступление и делали

* S. Karppe. Указ. соч.

** Проф. Грец. Остатки саббатианской секты в Салониках. «Восход». 1884. № 6.

*** Хасидизм — учение в основе вполне каббалистическое, хотя в развитии своем приняло своеобразные формы. Каббала издавна проникла в Польшу. Саббатьянство также проникало сюда, хотя жило скрытно. Основатель хасидизма Израиль Бешт, лично человек очень хорошей репутации, читал «Зогар», по которому и гадал. Его учение — обычное каббалистическое, из которого быстро выработался институт «цадиков», праведников, служащих посредниками между миром и Богом, умеющих влиять на высшие сферы и потому приобретших абсолютный авторитет в пастве своей (С. Дубнов. Возникновение хасидизма. «Восход», 1888).

это с намерением, чтобы насытить нечистую силу и тем ускорить пришествие Мессии»*. Когда в Польше появились хасиды, их повсюду обвиняли в безнравственности. «О минском кружке рассказывали ужасные вещи, говорили, что, кроме отступления от обрядов, члены кружка позволяли себе самые постыдные пороки, разврат и распущенность, что впоследствии подтвердилось при допросе»**. В окружном послании знаменитого Гаона Ильи, кроме тех же обвинений, читаем, что «между хасидами есть люди, запятнавшие себя кровью невинных бедняков»***. Господин Дубнов не объясняет в точности смысла этого обвинения, но очевидно, оно подразумевает нечто преступное.

Конечно, в междоусобной войне направлений легко возникают ложные подозрения и обвинения. Но в цадикизме каббалистический мистицизм подходит, несомненно, к опасному порогу безнравственности. Так, по учению знаменитого цадика Елимелеха из Лезайска, «цадик может грешить нарочно, чтобы связать свою душу с душой человека, совершившего этот грех, и чтобы своим последующим покаянием очистить от этого греха душу, вместе со своей, и того грешника, и поднять его вместе с собой». Враг хасидов Израиль Лейбель обвинял Елимелеха в том, что по его учению цадик может отпустить человеку даже будущие грехи, если только обяжется сам повторить их****.

Тут этическое начало заменяется каким-то чародейски-материальным, где спасающий душу грешника выносит ее на своих плечах, как пловец утопающего из воды, независимо от того, был ли этот утопающий хороший человек или плохой.

История хасидизма и цадикизма полна рассказов о разных чудотворениях, но из нее мы не узнаем почти ничего о той стороне магических влияний, которые можно производить материальными средствами и жертвою. Несмотря на тысячелетнее существование, Каббала со стороны практической остается весьма таинственной. А между тем это не есть движение отжившее. В течение всей истории она показывает себя живущей и развивающейся. С XVI века каббалистический мистический обряд получил новое развитие у Исаака Лурье.

Исаак Лурье — личность восторженная и увлекающаяся, жил в 1534—1572 годах в Палестине, где основал влиятельное каббалистическое общество, занимавшееся вызываниями духов, причем тайнодействующие облачались в какие-то особые ритуальные одеяния. Он рано умер в Иерусалиме от чумы, но его дело продолжал его ученик Хаим Витали*****.

* С. Дубнов[20]. Введение в историю хасидизма. «Восход». 1888, март.

** С. Дубнов. История хасидского раскола. «Восход». 1890, март.

*** Там же. 1891, ноябрь.

**** Там же. 1890, октябрь.

***** Исаак Лурье Леви жил в Палестине от 1534 до 1572 года. Хаим Витали умер в 1620 г. Основатель саббатианства Саббатай Цеви, выдававший себя за мессию, жил от 1622 до 1676 г. Его косвенным продолжателем был так называемый Яков Франк, которого истинное

Этот Витали и подвергся в настоящее время жестоким нападениям известного ксендза магистра Пранайтиса, бывшего экспертом на суде по делу об убийстве Ющинского. Пранайтис доказывает, что еврейский мистицизм создал особое учение, будто бы при сотворении мира Иегова заронил в живые существа «искры» своей божественной святости и что из этих искр 288 были захвачены «злой» стороной мира, «клипот». Освобождение этих искр необходимо для пришествия Мессии. Учение Витали, если его правильно передает Пранайтис, очень любопытно, так как воспроизводит манихейскую тему, проявлявшуюся и в христианских ересях. Это показывает, как разнообразны постоянные влияния, действовавшие на Каббалу. Но в этом учении Хаима Витали Пранайтис указывает также обоснов[ание] ритуальных убийств.

Он цитирует одно сочинение Витали, где сказано: «Тайна означенного дела в том, что с целью сочетания Малого Лика и его Супруги (дело, очевидно, идет о сефирот, Короле и Королеве) мы возносим женские воды двумя способами: во-первых, молитвой, припадая лицом к земле, ибо через нее (молитву) молящиеся возносят горе священные искры, находящиеся в скорлупах (клипот) повсюду, во-вторых — убивая скорлупы (клипот) и удаляя их из этого мира, ибо тогда они (клипот) сами возносят находящиеся в них святые искры, тайною женских вод, вверх к Супруге Малого Лика, а через это сочетается Малый Лик со своею Супругой и приводит в порядок искры». Каков точный смысл этих слов? Разобрать нелегко. Сам Пранайтис, в связи с другими приводимыми им цитатами, выводит заключение, что «убийству не еврея, а следовательно и христианина, придается значение жертвенного акта»*.

Нельзя не пожалеть, что Пранайтис касается цитируемых им мест только с чисто «боевой» целью — доказать существование «ритуальных убийств». Было бы гораздо важнее чисто научным путем разработать значение «жертвы» в учении Каббалы, не непременно «человеческой», а вообще жертвы. Дело в том, что при несомненном обилии языческих источников Каббалы «жертва» должна в ней иметь большое значение. Грец, обрисовывая Каббалу, так и говорит, что с точки зрения каббалистов «Храм (Иерусалимский) и культы жертвоприношения имели необыкновенно важное значение, состоявшее в поддержании связи между высшим и низшим миром». Но это слишком кратко и неопределенно. Если

имя — Янкель Лейбович. Родившись в Польше, он перешел в каббализм в Турции и потом основал на родине секту франкистов, впоследствии частично перешедшую в католичество. Жил в 1720—1791 гг. Хасидизм явился позже франкистов. Его основал Израиль Бешт (1698—1760). Пройдя разные ступени эволюции, хасидизм существует в России и Австрии поныне.

* «Заключение о тайне крови у евреев, данное бывшим профессором римско-католической Духовной академии в Санкт-Петербурге, куратором Туркестанского края, магистром богословия И. С. Пранайтисом, 15—23 ноября 1912 года» (пункты 15, 16).

мы вспомним учение о жертве в языческом мире, то увидим, что она вообще была средством как-то укрепить силы высших сфер. Наши ученые, выражаясь наглядно и грубо, говорят, что жертва язычников состояла в «кормлении богов». Это отчасти правда, но очень неточно выраженная. По «Бхагавад-Гите», самое сотворение мира произошло не иначе, как при помощи какого-то жертвоприношения, которое, очевидно, не имело значения «кормления» кого-нибудь, ибо тогда еще некого было кормить, но состояло в переносе творящей, влияющей силы туда, где требовалось ее приложение для совершения известного действия (творения мира). Во всех учениях, в которых требуется или допускается влияние человеческой силы на сверхчеловеческие сферы, «жертва» имеет в основе именно такой смысл, и ее нельзя не предположить также в практической Каббале. Однако ясного расследования этого вопроса не имеется.

В еврействе, по разрушении храма, жертва упразднена и если сохранилась, то в самых малых проявлениях фольклора. Именно: в день очищения (Иом Кипур) в еврейских семействах мужчины и женщины приносят в жертву белого петуха или курицу. Для этого жертвоприноситель вертит птицу над своей головой, причитая молитву, а потом бьет трижды жертву, приговаривая: «Этот петух (или курица) да будет заменою меня, да будет очищением вместо меня. Им да приключится смерть, а мне и всему Израилю да будет счастливая жизнь». В конце концов очистительная жертва идет на праздничное угощение*. Разумеется, народ не задумывается глубоко над смыслом совершаемого обряда, ставшего для него просто религиозно-бытовым символом, вроде того, как у христиан зажигание свеч перед образами.

Если подвести итоги, приходится сказать, что практическая Каббала известна нам только в своем общем смысле: то есть разнообразного влияния человека на все сферы мира, с низших до высших, для получения тех результатов, которые могут быть нам нужны и желательны. Что касается самих способов действия, они известны или поверхностно, или совсем неизвестны, служа предметом лишь догадок.

Известно, что существует две Каббалы. Одна европейская, родившаяся из еврейской, но переработанная главнейше европейским умом, наполняет собою наш оккультизм и поэтому даже в смысле воздействия на различные «планы» бытия известна относительно лучше. Другая Каббала, еврейская, известна лишь тесным кругам посвященных. Между евреями-талмудистами немало лиц, интересующихся Каббалой как учением философским.

Но практическая Каббала остается тайной. Образованные евреи даже и относятся к ней пренебрежительно. «Современные

* А. А. Алексеев[21]. Очерки домашней и общественной жизни евреев, их верования, богослужения, праздники, обряды, Талмуд и кагал. СПб., 1896. Изд. 3-е. С. 139. Этот обряд более подробно описывается также у Брафмана22.

евреи, — говорит г. Переферкович, — знакомятся с Каббалой, за немногими исключениями, не по древним еврейским источникам, а по сочинениям, написанным на европейских языках. Где-нибудь в глухих местечках Польши и Галиции, вдали от центров цивилизации, находятся еще среди стариков любители Каббалы, но их Каббала — не та умозрительная философская Каббала, которая способна заинтересовать мыслящего человека, а нестройный ряд мистических и суеверных представлений и аскетических обрядов, не дающих никакой пищи просвещенному уму. Им наша книга, да и никакая книга не нужна, у них и нам учиться нечему»*.

ГЛАВА XXVIII
Общее значение Каббалы

Религиозно-философская работа еврейского ума выразилась в трех великих «категориях литературы»: в книгах Священного Писания, Талмуде и Каббале. Из них Талмуд получил почти исключительно национально-еврейское значение. Священное Писание, войдя в основы христианства, приобрело всемирное влияние, универсальное, переходящее все границы какого-либо национального характера. Каббала занимает по своему влиянию некоторое среднее место. Она не осталась замкнутой в среде исключительно еврейской, хотя и не получила всей широты мирового влияния Священного Писания.

Каббалистические воззрения действовали на христианский мир, без сомнения, с самого начала своего возникновения, наряду с влияниями гностическими и герметическими. Точно так же они стали воздействовать, наряду с влияниями гностическими и новоплатоническими, на мир магометанский. Но в древнейшие времена, вследствие тайны, окружавшей Каббалу, трудно выделить ее влияние среди влияний гностицизма. С тех же пор, как Каббала явилась открыто, она оказалась могущественной силой, воздействовавшей на умы христианского мира. Первым европейским каббалистом был уже Пико де Мирандоль (1463—1494), изучивший Каббалу у евреев и распространивший знание ее среди народов Европы. С тех пор ряд светил европейской науки и крупных общественных деятелей оказывается в связи с Каббалой — как Рейхлин (1455—1522), Парацельс (1493—1541) и другие. Выработалась постепенно так называемая «европейская» Каббала, которую по разным тонкостям отличают от «еврейской». От средних веков до новейших тянется цепь каббалистических мыслителей, связанных с умственным и общественным движением Европы. Таковы Корнелий Агриппа, Постель, Роберт Флудд, известный деятель франкмасонства, и множество других до настоящего времени. Лишь недавно умер крупнейший каббалист Сент Ив д'Альвайрд, и поныне

* Н. Переферкович. Предисловие к Каббале Папюса в русском переводе.

живет Папюс (Жерар Энкос). Все оккультисты являются более или менее каббалистами, точно так же как те из франк-масонов, которые интересуются религиозно-философской стороной учения своего Ордена.

С другой стороны, Каббала глубоко воздействовала на еврейский мир.

Каково же по существу ее влияние?

Оно аналогично влияниям гностическим, герметическим и вообще всем влияниям пантеистического мистического характера. Как и всякий пантеизм, Каббала способна в отдельных случаях переходить в рационализм (у Кордуеро, например), но это исключение. По существу она твердо держится на почве мистической, и после Кордуеро является усиленный мистицизм Исаака Лория и Хаима Витали, Саббатая Цеви и хасидов. Неразрывной остается Каббала и с разного рода магией. Но это тот мистицизм, который основан на идее самобытности природы, на замене природою идеи Бога Создателя, Бога Личного, которого существо находится вне созданной им природы.

Поэтому каббализм подрывал как Моисееву веру, так и христианскую.

В общественных отношениях он подрывал и тот строй, который держится на законе, данном Богом, ибо делал **человека** самостоятельным устроителем своих общественных отношений. Эта сторона Каббалы возбуждала тревогу и в еврейском обществе, побуждая его иногда сильно бороться против каббализма. И действительно, в своем, например, новейшем проявлении — в хасидизме, каббалистическая идея подрывала авторитет как раввинов, так и самого общества еврейского и противопоставляла им «цадиков» — власть, являющуюся, так сказать, самостоятельно, в силу предполагаемой в них мистической связи с божественным началом. Евреи поэтому находили в каббализме сродство с христианством, где, как они полагают, «Христос сам себя сделал Богом». Точно так же и в триадах сефирот они усматривали сходство с христианской идеей единосущной Троицы. Но если каббализм возбуждал тревоги еврейского мира, то все же с ним там справлялись, так как каббалисты в общем также проникнуты еврейским национальным патриотизмом, и, по всей вероятности, именно каббалистические влияния послужили основой для той своеобразной формы мессианства, которая видит в Мессии не особого посланника Божия, а самый еврейский народ и грядущее царство Мессии понимает во всемирном царстве народа Израильского.

На христианском же обществе Каббала отразилась более разрушительно.

В христианском мире также полагали, что каббализм ближе к христианству, чем талмудизм, так что каббалистам иногда покровительствовали даже римские папы. Но если бывали случаи обращения каббалистов в христианство, то вообще каббализм имеет к христианству такое же отношение, как гностицизм, то есть может

порождать лишь еретические учения. Так он и действовал в истории, входя союзною силою во все направления, подрывавшие христианские понятия о Боге, о Христе, о Церкви, наконец, обо всем строе христианского общества. Пережитки гностицизма и ересей шли рука об руку с каббализмом с самых средних веков. Он подрывал то же, что они, и прежде всего Церковь, он порождал те же идеалы общественности, что они.

Это не значит, что каббализм когда бы то ни было выдвигал какие-либо политические или общественные программы. Ничего подобного не было у него, как не было и в оккультизме. Как и оккультизм, Каббала всегда была только известным **религиозно-философским** мировоззрением. Если она отражалась последствиями политическо-общественными, то лишь потому, что это миросозерцание подрывало христианско-церковное миросозерцание, а через это и строй, на нем основанный, и те формы дисциплины, которыми он держался.

То умственно-общественное движение, составною частью которого в религиозно-философском отношении была Каббала, вместе с гностицизмом и оккультизмом подрывая основы христианского строя, утвержденного в средние века, являлось фактически реформаторским, освободительным, революционным, так как противопоставляло общественной дисциплине старой Европы идею демократическую. Идея демократическая сама собою, внутренней логикой выдвигалась против идеи иерархической, когда идея подчинения воле Божией заменялась идеей человеческой автономности. Поэтому-то тайные общества и направления, в миросозерцании которых находила место Каббала, вместе с гностицизмом и оккультизмом играли роль реформаторскую и революционную. Такова была роль особенно франк-масонства.

Но из этого не должно заключать, чтобы каббалистическая идея была по существу «освободительною», демократическою. Совершенно наоборот. Если каббализм, как и оккультизм, когда-либо начнет вносить в устроение общественное **свои собственные идеи,** то они будут порождать общество своеобразно аристократическое и очень деспотическое. Мы это отчасти видим в общественном строе каббалистического хасидизма, в котором цадики являются безапелляционными владыками, которым беспрекословно подчиняется вся их община. И это понятно.

По идее Каббалы, люди вовсе не равноправны, не одинаковы. Над человечеством **вообще** нет власти выше человеческой, и власть человеческая восходит даже на небеса. Но не все люди одинаковы, не всем из них принадлежит власть, потому что они не одинаково сильны. У одних людей богаты оккультные способности, сила которых может быть развита упражнением до беспредельности. Другие же люди в этом отношении слабы или даже ничтожны. И эти слабые люди, естественно, должны быть в руках сильных, получать от них руководства, находиться под их управлением. Эта власть мистической аристократии несравненно сильнее, чем власть аристокра-

тии родовой, потому что последняя не соединена с большой личной силой, тогда как аристократия мистическая обладает необоримой **личной силой**. Она обладает способностью властвовать над всею природою, над силами ангельскими, над душами людей, не потому, чтобы такое властвование было дано ей каким-либо человеческим законом, «конституцией», а потому, что эти высшие люди без сравнения сильнее прочих, а слабые не могут им противиться. Да противиться и нет надобности, потому что высшая натура сумеет устроить жизнь более слабых гораздо лучше, чем они сами.

На этой почве может появляться и наследственность. У цадиков хасидов очень скоро появились «династии», в которых власть передается по наследству.

Итак, сама по себе каббалистическая идея ведет вовсе не к демократизму.

Как известно, и во франк-масонстве, при внешней демократичности и выборности учреждений, в действительности чрезвычайно сильна власть тайная, из «высших степеней». Замечательно, что человек «высшей степени», помещенный в среду низшей, не получает никакой внешней власти. Он на вид равен всем сочленам, но обязан их направлять туда, куда ему указано свыше. Это он должен сделать посредством влияния. Что это за влияние? По всей вероятности, как говорят, он должен обладать способностями гипнотизера и магнетизера. Полагают, что и прием в высшие степени масонства производится на основании того, насколько у человека обнаружены и доказаны эти «оккультные» способности.

Относительно каббализма должно еще отметить возможность его **национальной** роли. В еврействе издавна существует убеждение в том, что «богоизбранность» Израиля определяется особенными «пророческими способностями» потомства Авраамова. Мыслимо себе представить, что и особые способности, необходимые для каббалиста, свойственны в высшей степени только евреям. При таком предположении становится понятно, почему «еврейская Каббала» стоит особняком от «европейской», и если бы когда-либо наступило время влияния каббалистов, то оно бы, вероятно, совпало с мировым влиянием еврейства. Возможно также представить себе, что с этим же связано преобладание еврейства в высшем центре франк-масонства, о котором говорят исследователи последнего. Но как о каббалистических организациях, так и о высших организациях франк-масонства известно так мало и все толки об этом столь не обоснованы фактически, что гипотезам такого рода нельзя давать никакого серьезного значения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Плотин (204—270) — греческий философ, основатель неоплатонизма. Его философия еще более усилила дуализм Платона между миром идей и действительным миром.

2. Керинф — египетский иудей, основатель в I в. по Р. Х. секты керинфской в Малой Азии. Учил, что Бог Ветхого Завета и Бог Нового не один и тот же и что Иисус Христос — простой человек.

3. Сатурнил (ум. в 125) — гностик.

4. Симон Волхв — гностик I в. по Р. Х.

5. Менандр — гностик I в. по Р. Х.

6. Кердон — гностик II в. по Р. Х., родом из Сирии. В Риме проповедовал, что Бог Ветхого Завета и Бог Нового Завета различны по естеству, считая за двух разных Богов. Господа Иисуса Христа считал обычным человеком.

7. Маркион — гностик, развивавший учение Кердона.

8. Карпократ — гностик из Александрии, живший в первой половине II в. В основе его учения был платонизм.

9. Св. Епифаний (ум. 12 мая 403 г.) — архиепископ Кипрский. Боролся с арианами, распространял веру среди огнепоклонников. Участвовал в Соборах.

10. Блаженный Феодорит (386 или 395—457) — епископ киррский, родом из Антиохии. Обращал еретиков Сирии. Крупный писатель. Главное сочинение — «Эранист».

11. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160— после 220) — знаменитый богослов-апологетик. Был пресвитером, в 202 году перешел в монтанизм, в конце жизни отошел от него и организовал особе общество тертуллианистов..

12. Аммоний Саккас Александрийский — основатель александрийской школы философии во II в. Его учеником был знаменитый Плотин.

13. Манефон из Себеннита (Египет) (1-я пол. III в. до Р. Х.) — египетский жрец и историк. Наиболее значительный труд — «История Египта».

14. Ямвлих из Халкиды (Сирия) (ок. 280 — ок. 330) — греческий философ. Основал сирийскую школу неоплатонизма, соединив это учение с восточными представлениями о богах и пытаясь создать в противовес христианству целостную религиозно-философскую систему.

15. Лактанций (ум. после 317) — христианский богослов. Основные сочинения «Божественные установления» и «О смерти гонителей».

16. Порфирий (ок. 233 в Тире — ок. 300 в Риме) — греческий философ, ученик и биограф Плотина. Его сочинения, среди них 15 книг против христиан, большей частью утеряны.

17. Талмудисты и каббалисты (таблица Л. Тихомирова из ГА РФ, ф. 634, оп. I, д. 73, л. 7):

1) Таннаимы конец III в. до Р. Х.

2) Гиллель I в. до Р. Х.

3) Гамалиил современник Спасителя.

4) Иосиф бен Акиба как «Алфивит» известен каббалистам, знал Меркабу I в. по Р. Х. ум. 122 г.

5) Иуда Наси (Палестина) II—III вв. по Р. Х.

6) Иоханан (знал Каббалу) (Палестина) 199—279 по Р. Х.

7) Симон бен Иохай (автор Зогара) II в. по Р. Х.

8) Аши (Вавилон) умер в 427 г. по Р. Х.

9) Авина (Вавилон) 488—599 гг. по Р. Х.

10) Саадия 899—942 гг. по Р. Х.
11) Раши Саломон Исхаки (Труа) род. 1040 г. по Р. Х.
12) Маймонид, знал Каббалу, но не знал Зогара XII в.
13) Нахманид XII в.
14) Исаак Слепой XI—XII вв.
15) Яков бен Ашера 1283—1340 гг.
16) Моисей да Леон (публикатор Зогара) 1300 г.
17) Пико де Мирандолла XV в.
18) Рейхлин (Европейский) 1455—1530 (?).
19) Агриппа 1486—1556 гг.
20) Моисей Кордовский XVI в.
21) Исаак Лория XVI в.
22) Липман Геллер (Краков-Прага) 1579—1654 гг.
23) Кунрат XVI—XVII вв.
24) Фан Гельмонт 1578—1644 гг.
25) Кирхер 1602—1680 гг.
26) Генри Мор 1614—1687 гг.
27) Сен Мартен 1743—1803 гг.
28) Фабр д'Оливье 1768—1825 гг.
29) Вронский Гене 1778—1853 гг.
а) Гильом Потсель (XVI)
б) Станислав де Гуайта
в) Сент Ива д'Альвайрд
г) Епифас Леви
д) Ленен (1823)

18. Фишер Карл (1755—1844) — христианин. Цензор еврейских книг в Праге.

19. Папюс (настоящее имя Жерар Энкос) — врач, писавший сочинения по физиологии, «Великий мастер каббалистического Ордена Креста и Розы».

20. Дубнов Семен Маркович (1860—1941) — еврейский историк. Главный труд — «Всемирная история еврейского народа от древних времен до настоящего времени». В 10 т. Берлин, 1924.

21. Алексеев Александр (Вульф Шахнович) (1820—1895) — православный миссионер из евреев, публицист.

22. Брафман Яков Александрович (1825—1879) — еврей-христианин, писатель. Автор двух нашумевших книг: «Еврейские братства местные и всемирные» (Вильна, 1868) и «Книга Кагала. Материалы для изучения еврейского быта» (Вильна, 1870).

ОТДЕЛ ПЯТЫЙ
Христианская эпоха

ГЛАВА XXIX
Новое Откровение. Жизнь во Христе

Первое Откровение Сверхтварного Создателя, данное Моисею и пророкам, принесло с собою идею Царствия Божия как содержание мировой жизни вообще и в частности — содержание личной жизни человека. Идея эта и нашла выражение в обществе израильском. Ее основой был Завет Бога с людьми и проистекавший из этого Закон.

С наступлением должного, положенного времени явилось со Спасителем Новое Откровение и Новый Завет. Этот новый Завет не был отменой древнего, но, как Спаситель сказал, был его исполнением, осуществлением, а потому и окончательным уяснением смысла Закона израильского. Почему же понадобилось какое-то **новое** исполнение закона, а не то простое **восстановление** его исполнения, которое осуществлял, например, Ездра и фарисеи? В отношении этого-то и требовалось новое Откровение.

Новое Откровение возвещало великий факт столь же земного, как и надмирного, значения: что Царствие Божие **приблизилось** к людям. Так объявлял и Иоанн Предтеча: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3, 2). Об этом проповедал и сам Иисус Христос. В ветхозаветном осуществлении Царствия Божия средством этого был закон. Бог царствовал во Израиле через данный Им закон. С пришествием Иисуса Христа Бог низшел к людям, вочеловечился, соединился с ними, открыл им путь к соединению с Ним, к жизни с Богом во Иисусе Христе. Таким образом, закон формальный, бывший средством подчиняться Богу и Его царственной власти, должен был осуществиться в самой **цели** своей, должен был быть пополнен во всей своей реальности, то есть **в самой жизни с Богом,** жизни таинственной, божественной.

Царствие Божие, прежде лишь свыше простиравшее свою власть над людьми посредством закона, теперь приблизилось, и, следовательно, в него нужно было входить уже иным путем: самой жизнью со Христом, во Христе. Это не было еще окончательное всемирное осуществление царствия, которое должно явиться лишь со вторым пришествием Христа. Но оно приблизилось, и в него можно стало входить посредством жизни во Христе.

Это и есть самая сущность христианства: в ней и путь к цели, и сама цель. «Я, — как сказал Христос, — есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Все остальное в христианстве имеет своим

назначением или уяснить жизнь во Христе, помешать людям принять какое-либо иное состояние за жизнь во Христе, или оформить коллективную жизнь во Христе, нарастающую на личной, или, наконец, обеспечить для мирской жизни некоторое воздействие со стороны жизни духовной, каковой является жизнь во Христе.

С этой основой христианство вошло в мир, выдержало напор всех враждебных элементов, выяснило свой догмат, организовало церковь и иноческую жизнь, наложило свою печать на государственность и общественность и дало основу для развития величайшей в мире культуры.

ГЛАВА XXX
Победа христианства

При появлении христианства оно встретило на своем пути величайшие противодействия. Против него сразу стало иудейство. Против него языческая философия выставила высочайшие концепции своего разума. Гностические влияния стремились исказить внутренний смысл христианства. В то же время государство выдвинуло против новой веры ограничения прав ее сторонников и жесточайшие гонения истребительного характера. Все это оказалось бессильно остановить развитие новой жизни, принесенной христианством, потому что оно давало душе человеческой больше, чем все выступившие против него силы.

Прекрасную характеристику этого исторического момента дает Георг Шустер. «Многочисленные тайные культы, — говорит он, — искусные обманы восточных чудодеев не могли надолго сохранить своего престижа. Эти пустые призраки, порожденные суеверием, отняли у верующих последний луч надежды и, обманув их, наполнили их души беспросветным отчаянием. И когда не удалась и последняя попытка внести свет в античное миросозерцание посредством христианских идей и обогатить человеческий дух и новой христианской, и египетской, и персидской мудростью, и халдейским астрономическим учением о звездах, и сирийской магией — тогда оробевшая совесть стала искать в христианских общинах последнего убежища, где вечное стремление человеческого духа к слиянию божеского с человеческим могло найти успокоение.

В особенности все угнетенные, страждущие и обремененные, бедные и рабы с восторгом прислушивались к радостной вести о новой, несущей отраду и утешение религии и всей душой устремились ей навстречу, так как своим учением о свободе, о братской любви и равенстве всех людей она отводила им достойное место в гражданском обществе»*.

* Георг Шустер. Тайные общества, союзы и ордены. СПб., 1905. Т. I. С. 137 – 138.

Вспомним, однако, что гностики также объявляли свободу, и несравненно более широкую. Свобода была их принципом. Христианство же учило: «Рабы, повинуйтесь господам (своим) по плоти со страхом и трепетом в простоте сердца вашего...», не как «человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души» (Еф. 6; 5, 6). Почему же «христианская свобода» более привлекала сердца, чем карпократовская? Потому что сердце человека чуяло то, что сказал апостол по адресу гностических свободолюбцев: «обещают им (людям) свободу, будучи сами рабы тления» (2 Пет. 2, 19). Не за свободу гражданскую шли рабы к бесправному христианству, а прежде всего за истинную **божественную жизнь.** Рабы, как люди, это понимали не хуже господ.

«Но и образованные, и знатные люди, — продолжает Шустер, — не задумываясь, примыкали к этой полной глубокого нравственного содержания религии... С не меньшим одушевлением принимали весть о грядущем блаженстве и средние классы народа.

...Они, в уничтожающем сознании своего духовного бессилия, сначала хватались за всякое суеверие, но вскоре увидели неизмеримое преимущество духовной религии с серьезным учением — перед отжившим миром богов и сделались вдохновенными носителями и проповедниками истин христианства. Языческий культ отступал все более и более на задний план перед религией братской любви и равенства. Умственное и нравственное мировоззрение прежних поколений неизбежно должно было потерпеть крушение. Потому-то все, кто еще крепко держался за полную наслаждений и красоты жизнь старого языческого мира, почувствовали себя призванными бороться не на жизнь, а на смерть со страшным врагом; и в то время как писатели выступали на поле брани со своим духовным оружием, светская власть оттачивала меч преследования. Но кровь мучеников была тем семенем, из которого произросла церковь. От великого кровавого крещения этой эпохи преследований возгорелось еще более великое пламя веры. Наиболее благоразумные среди язычников не могли без глубокого изумления смотреть на духовную мощь мучеников, а от изумления до принятия идеи, за которую борются с таким геройским мужеством, — всего один шаг».

Христианство оставалось верным самому себе, невзирая на то, каковы были при этом житейские последствия для него. Языческий мир иногда пытался и кротостью приручить к себе христиан, приведя их к компромиссу, но не успевал ничего достигнуть и таким путем.

Уже указ Септимия Севера в 202 году, запрещая присоединение к христианству (и иудейству), не преследовал самой проповеди, так что в это время были случаи смертных казней новокрещеных, а крестивших их оставляли без преследования. Об Александре Севере (222—235) и о Филиппе Аравитянине[1] (244—249) сложилось даже предание, будто бы они были христианами. В дей-

ствительности эпоха Северов создала лишь попытку объединить все имперские религии, с признанием всех частных божеств под главенством Солнца. Сам Александр Север воспитался на Платоне и был религиозным эклектиком. По выражению его биографа Лампридия, он был «друг всех богов». Он имел понятие и о Христе, почитая его вместе со всеми божественными личностями. Их изображения были у него в молельной комнате, где он каждое утро приносил жертвы им. Здесь находились изображения Орфея, Авраама, Христа, Аполлония Тианского. Были слухи, что он хотел построить Христу храм и не решился исполнить этого лишь вследствие противодействия Сената*.

Мать Александра Севера Юлия Маммея также интересовалась христианством и в свое пребывание в Александрии пригласила к себе Оригена[3], с которым долго беседовала о христианстве. Однако та же Юлия Маммея столь же интересовалась Аполлонием Тианским, и именно по ее заказу была составлена известная баснословная биография этого знаменитого чародея древности. Император Филипп Аравитянин находился даже в переписке с Оригеном. После этого периода снисходительности и даже внимания скоро опять возобновились гонения против христиан при Декии (249—251), повторившиеся и при Валериане (253—259). Однако при Валериане не возбранялось собственно поклонение Христу, а требовалось, чтобы вместе со Христом чтить и римских богов. Проконсул Эмилиан говорил Дионисию Александрийскому[4]: «Кто вам препятствует вместе с нашими богами поклоняться и этому богу (христианскому), если только он Бог»? Римское государство готово было дать христианскому Богу равноправие с другими божествами. Но Дионисий Александрийский ответил: «Мы никакому другому Богу не поклоняемся». Это был ответ общехристианский.

Христианство не входило в компромиссы. Оно жило не для безопасности и благосостояния членов Церкви, а для того, чтобы **всех людей** привести к Единому Истинному Богу. От Него христиан не могли оторвать ни гонения, ни милости, ни величайшие усилия языческого философского гения.

Конечно, в частностях было много отпадений от христианства. Иные не выдерживали гонений, иные увлекались спекуляциями языческой философии. В Александрии, в Афинах и других местах процветания философии христиане и язычники учились вместе, у одних и тех же учителей, и, конечно, мысль многих могла быть побеждена и отвлечена от учения Христа. Но в общем стойкость христиан была необычайна, и, вникая в причины этого, мы находим их в основном требовании христианства — «жить во Христе» — жить лично и коллективно, составляя единое тело Церкви. Эта жизнь была так привлекательна для сердца, она озаряла умы таким светом, что никакие другие блага или тонкости философских и богословских умствований не

* А. П. Лебедев[2]. Эпоха гонений на христиан. М., 1897. С. 229.

могли отнять христианина от Христа и Церкви. Эта **жизнь** в таинственном общении с Богом, в братском единении с ближними, в нравственной чистоте ничем не могла быть заменена. Для нее христиане только и думали о всем прочем, только для прочности жизни со Христом собирали и проверяли Писания, только для этого думали об основах бытия, только для этой жизни устраивали свою общину, а впоследствии стали думать и о христианском государстве. Все, что мыслили, все, чем интересовались, все, что устраивалось, — все это имело критерием жизнь во Христе; и всякое учение, деяние, устроение, которые ослабляли жизнь во Христе, отвергались массой верующих.

Самая аргументация апологетов в защиту христианства обнаруживает этот центр привязанности к вере. Апологеты никогда не упускают случая указывать на превосходство самой жизни христиан.

«Мы, — говорит Афинагор, — смотрим не на законы человеческие, от которых может укрыться иной злодей, но у нас есть закон (божественный), который повелел соблюдать величайшую непорочность. Имея надежду вечной жизни, мы презираем житейские дела и удовольствия. И жену каждый из нас имеет только для деторождения... У нас мерою пожелания служит деторождение... Между нами найдешь даже много мужчин и женщин, которые и состариваются безбрачными». Далее, опровергая обвинения против христиан, он говорит: «Кто убежден, что не укроется от Божьего суда и что самое тело понесет наказание вместе с душой, для которой оно служило орудием неразумных увлечений, — те будут избегать и малейшего греха»*.

«У нас, — пишет Минуций Феликс, — целомудрие не только в лице, но и в уме. Мы охотно пребываем в узах брака, но только с одной женщиной, для того, чтобы иметь детей. Собранья наши отличаются не только целомудрием, но и трезвенностью. На них мы не предаемся пресыщению яствами, не услаждаем пира вином. Самую веселость мы умеряем строгостью... Мы ведем себя тихо... Мы питаем между собою взаимную любовь, называем друг друга братьями, как дети одного Отца, как общники веры и сонаследники упования»**.

То же самое заявляет цезарям Иустин Философ и Мученик. «Прежде (в язычестве), — говорит он, — мы находили удовольствие в любодеянии, а ныне любим одно целомудрие. Прежде пользовались хитростями магии, а ныне предали себя благому нерожденному Богу. Прежде мы более всего заботились о снискании богатства и имений, ныне и то, что имеем, вносим в общество

---

* «Сочинения древних христианских апологетов». Протоиерея П. Преображенского, СПб., Изд. 2. 1896. «Афинагора Афинянина, философа христианского, прошение о христианах Марку Аврелию Антонину[5] и Люцию Аврелию Коммоду[6], самодержцам армянским, сарматским и, что выше всего, — философам», пар. 32.

** Минуций Феликс. Октавий. Там же, пар. 31.

и делимся со всяким нуждающимся. Достаточные у нас помогают бедным, и мы всегда живем заодно друг с другом... Достаточные и желающие дают по своему произволению, сколько хотят, и собранное хранится у предстоятеля, который имеет попечение о сиротах и вдовах, о всех нуждающихся по болезни или по другой причине, о находящихся в узах, вообще печется о всех находящихся в нужде...

Мы желаем вечной и чистой жизни, мы стремимся к пребыванию с Богом, Отцом и Создателем всего мира и спешим исповедовать нашу веру, будучи убеждены и веруя, что награды могут достигнуть те, которые делами своими засвидетельствовали перед Богом верность в служении Ему и любовь к жизни у Бога, недоступной для зла»*.

Эта мысль о первенствующем значении нравственной жизни в христианстве развивалась впоследствии и отцами. Так, Василий Великий по поводу догматических умствований напоминает, что самая сущность христианства состоит в **любви.** Он приводит слова апостола Павла, что если человек имеет все ведение, имеет и веру, способную горами двигать, но не имеет любви, то он — ничто. «Любовь никогда не перестает, — говорит Павел, — хотя и пророчества прекратятся и языки умолкнут и знание упразднится» (1 Кор. 13, 8). «Дивлюсь я, — говорит по этому поводу Василий Великий, — почему люди имеют столько попечения и знания об упраздняемом и прекращающемся, а о пребывающем и особенно о любви, которая больше всего и составляет отличительное свойство христианина, не только сами не имеют заботы, но и старательным противятся, и этим исполняют сказанное: сами не вошли и входящим воспрепятствовали. Поэтому молю и прошу прекратить пытливое совопросничество... иметь мысли, достойные небесного звания, жить достойно Христова Евангелия в надежде вечной жизни и небесного царствия»**.

Но если во времена Василия Великого уже стали плохо помнить о любви и христианской жизни, то во времена доконстантиновские это помнили твердо, в этом находили все утешение. И по этому-то, по истекающему от этого убеждению в своей связи со Христом, почерпали убеждение и в непобедимости христианства, в его грядущем торжестве.

Характеристическое выражение этого мы видим у неизвестного автора «Письма к Диогету», апологета II века.

«Христиане, — говорит он, — не разнятся от других людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Но, обитая в греческих и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаю местных жителей в одежде, пище и всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы. Для

* Иустин Философ. Первая апология. С. 8, 12, 17, 67.

** Творения Василия Великого. Часть пятая. «О вере». 1892. С. 31—32.

них всякая чужбина — отечество и всякое отечество — чужбина. Они во плоти, однако живут не по плоти. Находятся на земле, однако они граждане небесные. Повинуются существующим законам, однако жизнью своей превосходят самые законы. Они любят всех, однако всеми бывают преследуемы. Их не знают, однако осуждают. Их умерщвляют, однако они оживотворяются. Они бедны, однако всех обогащают. Всего они лишены и по всем изобилуют. Словом сказать: что в теле душа — то в мире христиане. Душа распростерта по всем членам тела, а христиане — по всем городам мира. Душа заключена в теле, но сама держит тело: так и христиане, заключенные в мире как в темнице, сами сохраняют мир. Бог сам указал место христианам, место, которое и останется за ними».

То же сознание формулировал Ориген, сказавший: «Так как Бог восхотел, чтобы учение Христа одержало победу над всеми, то всякие человеческие умыслы против христиан — напрасны»*.

Судьбы христианского общества, его сила, его ослабления, его падения — все это нам уясняется только тогда, когда мы помним основу его: **жизнь со Христом.** Для христианства Христос — это все. Доступ к Богу может быть только через Христа. Нравственная жизнь, личная и общественная, точно так же достижимы лишь со Христом. Даже содержание богословия и христианской философии оценивается с той точки зрения, сохраняется ли при данной точке зрения личная жизнь со Христом как Богом? Чистота теоретической веры и правильность догматических формул измерялись массою христиан именно меркою жизни со Христом, так что в Церкви истины веры сплошь и рядом поддерживались не столько высоким напряжением просвещенного разума, как вопросом о жизни со Христом в массах верующих.

В период гностицизма и выработки догмата разум христиан, иногда образованных, иногда, наоборот, малосведущих, много раз колебался и поддавался еретическим софизмам, но из этих колебаний благополучно выводила безусловная решимость — не оторваться от Христа, не потерять Его. В первое время распространения христианства ошибок разума было множество. Ум стремился понять невообразимое, споры с языческими философами побуждали давать логические формулы того, что не может быть формулируемо. На этой почве много крупных умов христианских впадали в ошибки о соотношении Лиц Пресвятой Троицы, о божественно-человеческой природе Спасителя и т. д. Для миссионеров, апологетов и для всех, находившихся под влиянием греческой философии, легко было спутываться на почве усвоения христианству терминов этой философии, откуда являлись опасности для правильности понятия о вочеловечении Слова Божия и т. д. Из этих опасностей христиан выручало живое чувство веры, единение со Христом.

* А. П. Лебедев. Указ. соч. С. 216, 240.

Анализируя суждения некоторых апологетов об отношениях между Богом Отцом и Богом Сыном, проф. Спасский* замечает, что из выражаемых ими мнений должно бы было следовать заключение о неравенстве воплотившегося Логоса с Отцом, и если сами апологеты далеки были от такого вывода, то на это следует смотреть как на недостаток логической последовательности. Но почему же такой логической последовательности не проявилось? Уж, конечно, не по недостатку умственных сил, ибо вывод, о котором говорит проф. Спасский, было очень не мудрено сделать. Но тут спасал от ереси не недостаток логики, а избыток веры во Христа. Христиане выше всего ставили факт божественности Христа, и если логика приводила к выводу, противному жизни во Христе как Боге, — этот вывод отбрасывался как нелепый, если бы даже философ и не успевал рассмотреть, в каком же звене его силлогизмов кроется погрешность, приводящая к нелепости.

История догматической борьбы дает много примеров того, как религиозная истина спасалась иногда только простой массой верующих, которая, несмотря ни на какие доводы философских толкований, ни за что не хотела пожертвовать верой во Христа как Бога, дававшей возможность жизни с Ним и в Нем. Это проявилось с особой характеристичностью во время так называемых «монархианских споров». Философским умам представлялось, что приходится пожертвовать или идеей единства Божия, или равенством Лиц Св. Троицы. Но именно простые верующие люди ни за что не хотели пожертвовать ни тем, ни другим. Единство Божие ясно утверждалось Откровением, отрицание же равенства Лиц Св. Троицы унижало Иисуса Христа, стало быть, подрывало жизнь во Христе. И вследствие этого масса верующих отвергала как еретические все выводы, которые казались философским умам единственно возможными.

Масса христиан показала в этих случаях, что она лучше философов понимала самую **сущность** христианства, то есть жизнь со Христом как Богом. В этом, как впоследствии разобрались и философы, действительный корень учения Христа о Царствии Божием. Догматические же трудности, смущавшие философов, при более глубоком изучении Св. Писания были устранены, и единство в троичности с равночестностью Лиц Св. Троицы оказалось самой действительной истиной христианства.

Когда у людей имеется налицо жизнь во Христе, никакой опасности для веры не может быть, потому что тогда развивается самое Царствие Божие, и Церковь делается необоримою. Когда жизнь во Христе ослабевает — ослабевает и развитие Царствия Божия. Тогда общество, по названию христианское и даже желающее быть христианским, начинает колебаться, разлагаться, уступать

* А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос (учение о Св. Троице). Сергиев Посад., 1914. С. 13.

внешним напорам. Это свидетельствуется историей с древнейших времен до новейших. В христианстве Христос и Его присутствие в верующих — это все: начало, середина и конец. Все остальное составляет лишь пособия или последствия.

Этой жизнью во Христе, непременным желанием пребывать в ней было несокрушимо христианское общество первых времен. Его, конечно, не могли победить ни гонения, ни мучения, ни прельщения, ни ошибки разума. В нем жила сама Божественная сила. Немногочисленность христианского общества и отсутствие каких-либо привилегий и мирских приманок — конечно, все это помогало подбору только горячо верующих. Гораздо труднее стало положение христианской церкви после того, как вера победила мир и Церковь получила тяжкую миссию тянуть сети Царствия Божия в таких океанах, где вместе с некоторым количеством доброй рыбы попадала масса негодной, которая по суду Божию подлежала быть впоследствии выброшенной.

Но Воля Божия состоит в том, чтобы не погибло ничто, способное быть спасенным, а потому Церкви и неизбежно было погрузиться в волны мира и пребывать в них до тех пор, пока не истощится в человечестве запас людей, желающих приходить к Богу.

ГЛАВА XXXI
Выработка догмата

Выработка правильного вероучения составила одну из главнейших задач христианских с первых времен, и на формулировку главнейших догматов потребовалось несколько столетий. Выработка догмата потребовала огромной затраты сил и сопровождалась ожесточенными спорами, доходившими иногда до междоусобной войны. В конце концов Церковь, которую общий догмат должен был объединить, на этой же почве раздробилась на несколько исповеданий. Наблюдая эту борьбу и разделения, некоторые спрашивают: для чего было увлекаться в это дело? Не лучше ли было верить без точности формул, хвалить Бога, жить с ним, жить и между собою в любви и согласии? Это мнение, однако, очень поверхностно. Самая напряженность борьбы показывала, до какой степени была необходима эта работа, и без ясности догмата масса христиан, без сомнения, раздробилась бы на такое бесчисленное количество сект, что христиане перестали бы совершенно понимать друг друга и предметы своей религиозной жизни.

Без сомнения, сущность христианства заключается в жизни со Христом. Но для этого надо же знать Христа, не смешивать его ни с Дионисом, ни с Озирисом, ни с Кришной. Сам Христос научал не только жизни, но и вере. Он объяснял ученикам, что такое Он, что такое Отец, что такое Дух Святой. Забота о правильном веровании наполняет писания апостольские. С первых же шагов

приходилось понять разницу между христианством и иудейством. Уже самому апостолу Петру пришлось столкнуться с родоначальником гностицизма — Симоном Волхвом. При первых же шагах к эллинам христианство наталкивалось на учение о Логосе, на разные синкретические толкования христианского учения. Немыслимо было бы оставлять такой хаос мнений без внесения в него ясного света.

В установке учения труд первенствующей Церкви был громаден. Он был прежде всего поставлен на почву знания того, что Спаситель делал и говорил. Сначала все это излагалось устною проповедью апостолов, которая оставляла в церковных общинах предание, потом свидетельствуемое мужами апостольскими. Но очень скоро учение стало записываться, так что к концу I века явились документы апостольской проповеди, отчасти уже и разработанные; первое Евангелие (Матфея) написано [через] 20 лет после вознесения Спасителя (50—60 гг. по Р. Х.), Евангелия Марка и Луки — между 60-ми и 70-ми годами. Евангелие Иоанна и Апокалипсис — к концу I века. Несколько ранее явились «Деяния», а период апостольских Посланий охватил период 40—65 гг. по Р. Х. Кроме того, у христиан с самого начала был полный канон Ветхозаветных книг. К I веку относится апостольский Символ веры и Постановления апостольские, хотя впоследствии исключенные из канона. Что касается «Учения 12 Апостолов» — эта сводка относится, вероятно, ко II веку.

Преемниками апостольской проповеди были так называемые мужи апостольские и апологеты, Учители Церкви и Отцы Церкви. Это — длинный список имен различной степени таланта и заслуг: Варнавва (ум. в 76 г.), Климент Римский (ум. в 101 г.), Игнатий Богоносец (ум. в 107 г.), Ерм, Поликарп Смирнский (с 80 по 166 г.), Дионисий Ареопагит (умер в начале II века), Аристид, Кодрат (оба при Адриане), Иустин Философ (крестился в 133 г., ум. в 150—166 г.), Милитон Сардикийский (около 150—200 г.), Минуций Феликс (150—200 гг.), Татиан (около 150 г.), Феофил (168—181 гг.), Афинагор (около 170 г.), Эрмий (II—III вв.), Киприан (II—III вв.), Арнобий (III в.). Были еще малоизвестные — Аристон, Мильтиад, Клавдий Апполинарий. Общеизвестны громкие имена Климента Александрийского, Иринея Лионского, Оригена, Тертуллиана. Работа, исполняемая всеми этими лицами, была сложна и разнообразна, им приходилось полемизировать и против языческой философии, и против гностиков, и против иудейства, и в то же время приводить христианское учение в систему, критически проверять документы вероучительные и исторические, отбрасывая из них все выдуманное, искаженное, поддельное и апокрифическое.

Таких поддельных сказаний, даже псевдоевангелий, было множество; и, пока не была произведена работа критической проверки, им верили даже и очень авторитетные учители христианства (как Климент Александрийский). Из этого видно, как необходима

была чисто ученая работа над источниками вероучения. Без этого невозможно было бы охранить истинное христианское учение от вторжения идей языческих и противохристианских, которые рвались со всех сторон.

Вот образчик того, как вторгались идеи, совершенно чуждые христианству, в церковное общество. Очень большим авторитетом пользовались сочинения неизвестного автора, выдававшиеся за произведения Дионисия Ареопагита. В них же развивается учение о Боге, которое составляет как будто пересказ индуистского. Вот как представляет себе Бога псевдо-Дионисий.

«Бог в духах, душах и телах, на небе, на земле, везде один и тот же. Он — в мире, вокруг мира, над миром. Он — солнце, звезды, огонь и вода, дыхание ветра, роса, облако, камень, скала — все **сущее** и ничего из **существующего.** Все полно Божества, все причастно ему, даже демоны, ибо и они существуют, живут, мыслят. Даже и небытие, ибо и оно становится прекрасным и благим, если, как отрицание всего чувственного, мыслится в Боге. Но не все в одинаковой степени носит в себе Бога. Неорганическая природа только «существует», растения уже «живут», животное не только живет но и «чувствует», человек сверх того имеет «разум»: вот лестница существ по степени приближения к Богу... Присутствуя везде, Бог становится целью всеобщих стремлений, и каждое существо стремится к Богу тем, что поддерживает закон своего существования. Камень сопротивляется ударам молотка — охраняет свое бытие, «отпечаток Божества», и в этом заключается его стремление к Богу. Каждая часть твари и в себе самой, и в других любит именно отображение Божества, и это связывает всю вселенную узами взаимного влечения. Таким образом, — замечает проф. И. Попов, — понятие псевдо-Дионисия слагается исключительно из онтологических категорий. Религиозные порывы человека он ставит в один ряд с сопротивлением камня ударам молотка*.

А между тем с понятием о существе Бога и существе тварном связаны все остальные явления и понятия религиозной жизни. Отношения человека к Богу, вопрос о свободе и нравственной ответственности, о спасении, об эсхатологии — все складывается совершенно иначе, в зависимости от нашего понятия о том, что такое Божество и что такое человек. Догматические вопросы поэтому были полны жизненного религиозного значения.

Божественная личность Спасителя также получала совершенно разные толкования в зависимости от понятия о существе Божества. Представления греческой философии о Логосе как высшей силе космоса, входящей в состав его законов, подрывали значение **Личности** Спасителя. Приводимая к значению некоторой «мировой души», или демиурга, Личность Спасителя также утрачивала свое истинное значение. Поэтому-то догматические определения и

* И. В. Попов. Идея обожения в древней восточной Церкви. М., 1909. С. 24.

сосредоточивались с первых же времен на Личности Христа, Слова Божия, Сына Божия, и на вопросе о Пресвятой Троице.

Жизнь со Христом всецело зависела от того, что такое Христос и что такое Бог.

Мы достаточно видели значение представлений о Личности Христа как Логоса и о его природе — Божественно-человеческой. Догматическим определениям в этом отношении требовалось решить лишь ряд частностей, как-то: о соединении Божественного и человеческого естеств в Иисусе Христе, о единстве или двойственности Его воли, а в дальнейшем, еще более частном последствии — вопрос о Пресвятой Деве как «Богородице» или только «Христородице». Не станем рассматривать этих богословских споров и отмечаем лишь то, что невозможно было без правильного представления об этих вопросах безошибочно вступать на путь **жизни** во Христе.

Значение догмата Пресвятой Троицы состоит в частичном указании самой **природы** Божества, в отличие от природы тварной. Существо Божие, конечно, непостижимо. Но догмат Пресвятой Троицы дает возможность понять то, что оно действительно **отлично** от существа природы тварной. А это особенно важно в христианстве, так как при вочеловечении Бога, при соединении Его с природой тварной могла бы особенно возрастать опасность антропоморфизма.

Антропоморфизм, то есть уподобление Бога человеку, составляет в религиозном отношении явление очень опасное, так как приводит ко множеству заблуждений. Он, в первичном своем проявлении, истекает из очень правильного наблюдения, отмеченного уже в 1-м отделе («Богоискание и откровение»). Замечая в себе духовные свойства, имеющие по своему характеру явно абсолютный характер, а между тем проявляющиеся в нем лишь в относительном виде, человек заключает, что где-то должен быть Абсолютный Источник тех же свойств, то есть Бог. Но это наблюдение может повести и к ошибкам. В уме человека «абсолютное» легко представляется в виде чего-то «очень большого». Божество на этой почве начинает представляться как существо, подобное человеку, но гораздо более сильное. Такова точка зрения политеизма. Когда же является пантеистическое представление, божество начинает казаться огромным резервуаром тех же свойств, которые в малом виде концентрируются в человеке. Обе эти формы антропоморфизма одинаково ведут религиозную мысль к искажению.

Мы уже отмечали, такое принижение понятия о Боге появляется при политеистическом антропоморфизме. При пантеистическом антропоморфизме является нечто иное — **обезличение** божества. Разлитое по всей природе божество представляется лишь основной **субстанцией,** которая не может иметь свойств личности именно потому, что она разлита повсюду. Самосознание личности связано с некоторой индивидуальностью, замкнутой в себе и

способной поэтому противополагать себя окружающему. То, что разлито всюду, не может быть индивидуальным, потому что одинаково связано со всем окружающим. Таким образом, это пантеистическое божество, хотя и подобно человеку по своим духовным свойствам, но не есть личность, а субстанция, которая только потенциально заключает в себе явления, а не реально. Для реального проявления духовный элемент, заключающийся в основной субстанции, должен эманировать из нее и концентрироваться в индивидуальных формах, в отдельных духовных существах, как ангелы или люди. Но логическим развитием пантеистической мысли это представление приводит к признанию **высшей божественной роли именно за человеком.**

По теории йогического пантеизма, усвоенной и в теософии, и в оккультизме, общемировой процесс эманации идет сначала в виде уплотнения духовного элемента и перехода ее в состояние материи (инволюция, завертывание), а потом обратно начинается развертывание, эволюция — переход в духовное состояние. Человек составляет важнейший поворотный пункт этого процесса, ибо с него начинается эволюция духа. Душа человека, усовершаясь посредством метампсихоза (повторных воплощений) и дойдя до известной степени совершенства, уже не воплощается снова, а переходит в разряд ангельский. Ангелы — это бывшие люди. Таким образом, оказывается, что сознательный духовный мир формируется из человека, и получается, что божество есть лишь субстанция, вечно вращающаяся в круге инволюции и эволюции, а человек является источником формирования сознательных духовных личностей. По некоторым соображениям оккультистов, те толчки, вследствие которых божественная субстанция переходит из состояния покоя в движение инволюции, производятся высшими ангельскими чинами. С этой точки зрения активная роль в мире исходит из человека. Он оперирует пассивным материалом пантеистического божества. Действительным богом тут уже можно считать человека.

Мы видели при обрисовке языческих философий бытия, что мысль о человекобожии весьма древняя. Общий ход развития можно определить так, что антропоморфизм начинается инстинктивным человекобожием, а оканчивается сознательным человекобожием. Дело начинается с анализа божественной природы на основании природы человека и кончается признанием истинно божественного достоинства за человеком.

Из всех религиозных представлений мировой истории было лишь **одно**, которое не только не приводило к такому выводу, но делало его невозможным. Это именно христианство — благодаря его учению о природе Божества, то есть главнейшим образом учению о Св. Троице. Из этого видно, как важен этот догмат и как необходимы были тринитарные обсуждения, взявшие столько времени и лучших сил в первые четыре века христианства.

Христианство утверждает, что существо Божие непостижимо. На словах то же самое говорят и некоторые другие философии бытия (йоги, Каббала, Плотин), однако оно у них, во всяком случае, **аналогично** человеку, ибо природа и человек эманируют из божественной субстанции. Если даже оговорить, что божество эманирует лишь частично, то и это ничего не изменяет, ибо эманирующая частица представляет все-таки божественную субстанцию, выражает в себе ее природу. Поэтому уверения в непостижимости этой природы не имеют определенного смысла, тем более что человек после разных метаморфоз погружается в именуемое «Абсолютное», а это возможно лишь в том случае, если он обладает той же сущностью.

Возможность отождествления сущности мира и человека с сущностью божества совершенно пресекается только в христианстве, и не потому, что оно словесно говорит о непостижимости природы Бога, а потому, что оно хотя частью, хотя слегка **открывает** природу этого непостижимого Существа и таким образом дает некоторое понятие о том, что природа Бога действительно совершенно отлична от природы мира и человека.

Это познание открывается двумя пунктами учения: во-первых, тем, что Бог сотворил мир из ничего; во-вторых, учением о Св. Троице.

Бог создал мир из **ничего**, вызвал из небытия, а не из своей субстанции. Мир возник не в виде эманации, а как чистое **творение** из ничего, из небытия. Ничего подобного творчество **нашей** природы не способно произвести, до такой степени, что множество людей даже не верят этому как невозможности, как абсурду. Для творчества нашей природы мыслима лишь деятельность комбинатора, устроителя, демиурга, то есть мы, по своей природе, можем мыслить лишь **устроение** новых форм из существующего материала. Непостижимое для нас «создание из ничего» показывает нам, что Божественная природа совершенно не такова, как наша.

Тот же факт открывается из учения о Св. Троице. Что такое Св. **Троица?** Это **Единица,** представляющая **три** «Ипостаси», то есть как бы три Личности, три Существа, имеющие даже некоторые личные особенности, но тем не менее составляющие Единицу. Это не значит, чтобы существовало три Бога одной и той же божественной сущности, как может быть триумвират людей, обладающих одной и той же природой и представляющих некоторую коллективность.

Св. Троица не есть коллективность. Она представляет единицу — «монаду». «Каждая из них (Лиц, Ипостасей), — говорит Григорий Богослов[7], — по тождеству сущности и силы имеет единство к соединенному (то есть Св. Троице) не менее, чем сама с собою (в Ипостаси)»*.

* А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Тринитарный вопрос (учение о Св. Троице). Сергиев Посад., 1914. С. 500, 505, 511.

«Быть может, — замечает проф. Спасский, — нигде так ярко не выражается их (то есть Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского[8]) понятие о конкретном единстве Божия существа, как в прилагаемых ими терминах "монада" и "одинединственный"». «Все три суть одно: Единица в Троице поклоняемая и Троица в Единице возглавляемая», — говорит Григорий Богослов*.

Эти догматические формулы ярко поясняются и литургически, ибо в молитве обращаются к Св. Троице как к **целому**, не во множественном числе, а в единственном: «Благодарю Тебя, Святая Троица, яко многия Твоея ради благости и долготерпения не прогневался еси на мя»; и далее: «отверзи уста моя поучатися словесам Твоим, и разумети заповеди Твои, и творити волю Твою» и т. д. И, однако, Св. Троица, будучи «монадой», не есть «Ипостась»; считать ее «Личностью» составляет ересь. Считать ее состоящей из трех богов — также ересь, неправильное понимание. Она есть «Единица», «Монада», но имеет три «Ипостаси», три Лица, нераздельные и неслиянные. Такое учение, основанное на изучении и сопоставлении всего, что Откровение дало человеку для познания Бога, не может, конечно, дать ясного представления о природе Божества, но в высшей степени ясно показывает, что это есть природа, безусловно отличная от природы нашей и мира и вообще природы тварной. Бог создал в мире не ту природу, какою обладает Сам. Именно это **знание** и отличает христианство от теософии и всех языческих философий бытия.

Римско-католический ученый, полемизирующий против оккультизма и теософии, аббат Барбье** приводит из сочинений одного католического прелата (монсеньера Д'Юльст) выдержки, обрисовывающие христианский взгляд на природу Божества. Если мы, говорит прелат, начнем вникать в природу Бога на основании свидетельства Откровения, то «с первых же шагов пропасть между древней теософией и ведением откровенного догмата расширяется. Мы узнаем, что Бог самодовлеющ, что Его жизнь совершается в закрытом цикле, откуда ничто не проникает наружу, в мир тварный; что исхождения божественные не имеют ничего общего с произведением существ внешнего мира (contingeents) и что всякое действие **вовне** производится целостной Троицей. Бог, являющийся в своих созданиях, есть Бог единый и нераздельный. Ум суще-

* Латинская формула «Una substancia at tres persona» («Одна сущность и три лица») — очень ярка, но груба. Substancia не вполне то, что греческая «усия», и persona — не совсем то, что по-гречески «ипостась». Русский язык также не достаточно выразителен для точной передачи формулы: «одна **усия** и три **ипостаси»**. В первоначальном значении «усия» означала почти то же, что «ипостась», и оттенки смысла приданы были окончательно именно в эпоху тринитарных споров.

** Abbe Emmanuel Barbier. Les infiltrations maconniques dans l'Eglise. 1910. С. 164—165. (Аббат Эммануил Барбье. Масонские проникновения в Церковь. — *Ред.*)

ства созданного не может в Нем открыть ничего иного. Но в то же время мы узнаем, что Бог, Который есть любовь, вознамерился открыть непостижимое, сообщить несообщимое и в сокровищнице Своего всемогущества изыскал способ излить на разумное создание нечто из Своей скрытой внутренней жизни. Это есть царственный дар, возвышающий одаренного до усыновления Ему и до приобщения к Его вечному блаженству. Это порядок действий, который выше природы человеческой и ангельской и всякой ограниченной природы. Это порядок сверхъестественный...» «При проникновении в христианское понимание, — говорит монсеньер Д'Юльст, — нас поражает не какая-либо аналогия доктрины Откровения и доктрины древних (индуистских) мудрецов, но могучее своеобразие первой. Отделяя сначала Божественную жизнь от всего, что не есть Бог, ясно отличая Божественные исхождения, совершающиеся **внутри** Божества, от действий творческих, имеющих место **вовне,** — это богословие пресекает всякое вторжение пантеизма».

Характеристическую черту христианского догмата составляет то, что он, определяя истинное понимание о Божестве, постоянно отвергает все концепции, основанные на объяснении Божественной природы посредством природы тварной. Поэтому догмат не объясняет истины, непостижимые уму, а по преимуществу воздерживает ум от того, чего не надо думать. Истина восстает ясно только в своей непостижимости. Бог един, но троичен. Для разума это непостижимо. Таковы же соотношения Лиц Пресвятой Троицы. Такие же непостижимые истины устанавливаются в христологии. Естества Богочеловека — неслиянны и нераздельны. У Него две воли, но неразлучно, неслиянно и нераздельно. Таким образом, догмат устанавливает опять нечто непостижимое. Философствование о Божестве при таких условиях становится невозможно, но тем самым верующий приводится к благоговейной **жизни** с Богом. Мы должны знать Бога, но догматы исключают знание рациональное и тем самым приводят к необходимости знания духовного, сердечного, основанного на единении со Христом. Своим общим характером догмат приводит к необходимости жизни мистической, таинственной, благодатной.

Она и действительно насквозь проницает христианство. Сама молитва есть уже нечто таинственное. Жизнь христианина сопровождается таинствами с рождения до смерти. Без них — без крещения, без св. Евхаристии — нет жизни христианина. Кроме таинств, признаваемых основными, исчисляемых в количестве семи, Церковь освящает таинственно решительно все, окружающее христианина. Освящаются здания, корабли, посевы, колодцы и реки и т. д. Но какие же рациональные объяснения дает нам догмат в области действия этой освящающей таинственной силы? Никаких. И это не потому, чтобы не было возможности философствовать об этих предметах. Епископ Феофан Вышенский излагал даже очень любопытную теорию о том, как доходят молитвы до ангелов и

святых. Отец Иоанн Кронштадтский писал также целую теорию о значении таинства Евхаристии. Но церковное учение не поощряет к этому никакими догматическими определениями, которые бы позволили нашему философствованию о таинственных предметах выйти из области **личного мнения** и претендовать на какую-нибудь общеобязательность.

Вследствие этого молчания догмата в христианстве область благочестивого личного мнения вообще очень широка, а церковная догматизирующая мысль как бы преднамеренно не входит со своим решающим голосом в целый ряд предметов верований.

Весьма поучительна в этом отношении история догмата об иконопочитании.

Вопрос, который тогда волновал всех и производил расколы, касался вовсе не одних изображений святых, а был и шире, и глубже. Иконоборцы преследовали вовсе не одни иконы в смысле церковной живописи. Они совершали кощунства особенно над чудотворными иконами, над мощами святых, они свирепствовали над монахами, которых стремления к таинственному общению с Богом возмущало психологию еретиков. Название «иконоборчество» очень мало соответствует сущности борьбы, тогда охватившей христианский мир. Наконец настало торжество Православия, и что же сказал догмат Собора?

Догмат прошел полным молчанием вопрос о **чудотворных** иконах и мощах и утвердил обязательно только то, что иконы можно почитать, но что почитать должно не самый образ, а то, что он изображает. Но при таком решении остался не затронутым вопрос о **действии божественной силы через материальные предметы,** то есть то, из-за чего собственно спорили и воевали. Церковь, постоянно живущая в области таинственной благодати, действующей через материальные предметы, как будто не сочла нужным делать обязательным такое верование именно относительно святых икон и мощей.

Это был образчик чрезвычайной осторожности Церкви в установке обязательного верования.

Догмат, собственно, и значит «обязательное верование». В общем можно сказать, что обязательно верование во все, что сказано в Откровении, каковым должно считать все Священное Писание и Священное Предание. Но множество мест Св. Писания допускают **различные** толкования, и во многих отношениях (даже, вероятно, в большинстве случаев) нет признаков, по которым то или иное толкование должно считать обязательным. В различении обязательных догматических верований очень прочно было усвоено правило Викентия Лиринского[9]: обязательное верование есть такое, которое было **всегда, у всех и повсюду** (semper, ubique, per omnibus). Но это правило легче выставить, чем решать на основании его все возникающие вопросы, так как во многих случаях никак нельзя доказать, чтобы данное верование разделялось всеми, всегда и повсюду. Таким образом, в области догматики многое очень спорно

и допускает широкое место личному верованию. Это, впрочем, совершенно правильно. Мы знаем, что при злоупотреблении догматизмом можно было объявлять ересью даже вращение Земли около Солнца. Такие буквоедные догматические утверждения, не принося никакой пользы вере, только вредили ей, выставляя ее в противоречии с самыми достоверными приобретениями научного разума. И Церковь, в своем целом, была совершенно права, ограждая догматической обязательностью собственно то, что необходимо для основной цели христианства, — **жизни** со Христом.

ГЛАВА XXXII
Церковь и монашество

Выйдя из недр еврейского общества, христианство, однако, получило организацию, весьма от него отличную. Организационным элементом его явилось то, что составляло основу его, то есть жизнь во Христе. Новое общество — Церковь — строилось на Христе, на факте обитания Христа в людях.

Основа его, таким образом, мистична, таинственна. Но на ней воздвигается и земное существование. Обе стороны жизни слиты воедино, как душа с телом.

Церковь и рассматривается как таинственное Тело Христово. Каждый человек — отдельный член Тела, и в совокупности они связаны между собой функциями духовной жизни. Общую задачу всех христиан составляет совершенство святости, то есть обладание полнотой даров Св. Духа. Но по основному учению, подробно развитому у апостола Павла, дары Св. Духа даются людям каждому в отдельности: одному дается слово мудрости, другому — знание, третьему — вера, еще одному пророчество или дар исцелений и т. д. «Дары различны, но Дух один» (1 Кор. 12, 4). Полнота достигается взаимным служением верующих тем даром, который каждый из них получил. Все они, таким образом, необходимы друг другу, и все равны по достоинству, ибо во всех дарах — Дух тот же.

В этой таинственной жизни христиан как Тела Христова нет никакой человеческой власти, и никто не имеет никаких преимуществ один перед другим. Однако же из коллективного духовного существования проистекают прочные организационные элементы для Церкви и как земного общества.

Жизнь во Христе требует руководства от Него, и для такого руководства Он избрал апостолов. Не они Его избрали, а Он их. Сами по себе они бы не имели никакой власти. Но они избраны «для свидетельства» о Христе, о Его примере, завете, повелении, которые безапелляционны. Христианин должен лишь знать повеление или завет Христа, для того чтобы исполнять их, иначе он уже лишается пребывания в себе Спасителя и Духа Святого.

Епископы же именно учат, «свидетельствуют». Они же составляют орган, которому передаются благодатные дары Св. Духа, освящающие жизнь в христианских таинствах. Поэтому власть епископа огромна. Но она построена не на гражданских основаниях, а на мистических. Она дается Христом так же, как Он избрал апостолов. По внешности епископы избираются собором, бывали случаи избрания одними мирянами. Но от избрания еще не получается благодатная **власть**: она сообщается только при хиротонии, совершаемой епископами и имеющей знание только потому, что на хиротонисуемого нисходит Святой Дух. Таким образом, епископа поставляет собственно Христос. В гражданском порядке избранные должны исполнять волю избирателей. В Церкви — все чины иерархии должны исполнять Волю поставившего их Христа.

Все христиане имеют освящение Св. Духа. Но то освящение, которое дает власть, получается не всеми, а лишь церковной иерархией в нисходящих ступенях ее иерархии: епископы, священники, диаконы. И этот ряд священных чинов проницает всю массу верующих, все тело Церкви, объединяя ее в единую сплоченную силу. Зависимость внешней церковной власти от власти божественной производит то, что при единении иерархии со Христом власть епископата огромна. «Примите Духа Святого, — сказал Спаситель апостолам, — кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20; 22, 23). «Всякого, кого домовладыка присылает для управления домом, — говорит Игнатий Богоносец, — должно принимать как самого пославшего. Поэтому на епископа должно смотреть как на самого Господа»*.

Но если домоправитель оказывается не верен, то он уже является не пастырем, а волком, и верующие не должны его слушаться, как говорится в «Постановлениях Апостольских»**, которые хотя исключены из канона, но в неповрежденных местах своих выражают мысль древнейшей Церкви.

Действительно, масса верующих, «тело Церкви», как выражаются, представляет элемент вовсе не пассивный. Они, получая учение и указания, должны заботиться, чтобы не попасть в руки обманщика. Это проявлялось с древнейших времен, а в новое было засвидетельствовано восточными иерархами в Окружном Послании 1848 года.

«У нас, — заявляют они, — ни Патриархии, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить свою веру неизменною и согласною с верою отцов его»***.

---

* Послание св. Игнатия к Ефесянам, гл. 3.

** Постановления Апостольские. Казань. 1864.

*** Окружное Послание Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам. СПб., Синодальная типография, 1850. С. 37.

Разумеется, вера народная составляет главное условие силы Церкви, так как все подчинение власти, с гражданской точки зрения совершенно добровольное, не может быть поддержано никаким принуждением, кроме тех эпитемий, которые принимаются добровольно, или отлучением от Церкви, которое страшно только для того, кто верует. Но когда вера имеется в народе, то организация Церкви представляет в высшей степени тонкое сочетание дисциплины и добровольности.

В этой организации каждый сознает себя живым, духовным, необходимым для других, а в случае слабости, сомнения, недоумения находит и всякую помощь, и нравственную поддержку; каждый, в особенности же пастыри, обязан всецело жертвовать собой; в общем получалась сила необоримая. Это доказали и века гонений, и века христианской государственности, когда искушения сделались еще более сложны. Даже при победе над епископом враждебная сила еще не одолевала Церковь. Епископат достаточно многочислен, чтобы выдвинуть нового, достойного пастыря, а священство может обеспечить духовные нужды мирян очень долго, пока не явится новый епископ. Борьба с Церковью по совокупности условий очень нелегка.

Таков общий тип церковной организации, но в исторической практике различные составные части ее очень видоизменялись, в том смысле, что одни органы развивались, другие ослабевали. Не одинаково слагалось значение епископата, священства и мирян, и при этом могло получаться даже искажение нормального типа.

Нет надобности входить в подробную обрисовку церковной организации римско-католической, протестантской, русско-православной императорского периода (синодально-оберпрокурорской)*.

Но важно заметить, что отступления от нормального типа могут иногда обусловливаться такими особенными условиями жизни, что не составляют никакой измены христианским принципам. Так, например, иногда обстоятельства требуют чрезвычайного сосредоточения церковной власти в руках одного лица. Римские Папы, пользуясь из всех патриархий исключительно благоприятными условиями для избежания давления гражданской власти, естественно взяли на себя как бы вселенское представительство Церкви и этим оказывали несколько раз огромные услуги вере. В этих условиях и вселенская Церковь не протестовала против чрезвычайной роли пап. Но когда папы начали присваивать себе значение какого-то абсолютного владыки в Церкви — они уже явились исказителями церковной жизни. Точно так же протест мирян против злоупотреблений Римской иерархии был, с христианской точки зрения, вполне законен, но когда он закончился упразднением епископата и присвоением власти епископской всей массе мирян, получилось глубокое извращение церковного строя. Может

* Разумеется, невозможно еще пока рассуждать о новейшей Русской Церкви при восстановленном Патриархате.

иногда и единоличный монарх, в качестве «ктитора» церкви, смело пойти против злоупотреблений иерархии или вторгающей[ся] еретичности. Но когда такая роль возводится в принцип — то получается беззаконная узурпация.

В христианстве — все в **духе.** Истинный Глава Церкви только один Христос. Всякая власть от Него, и если установлены известные формы власти, то по Его воле и внушению может быть при известных обстоятельствах и нарушение формы для того, чтобы был соблюден дух. Нужно помнить, что дар Св. Духа — слово мудрости, знания, пророчества — посылается каждому верующему, без отношения к иерархическому чину. Воля же Христа может быть проявлена и через дух мудрости или пророчества и т. д.

Это обстоятельство не может вносить никаких беспорядков, пока всеми руководит действительная, искренняя вера. Если же она ослабевает, то не поможет и соблюдение нормального внешнего порядка.

Такова организация Церкви, слагавшаяся со времен самого Спасителя, в первые века христианства, до эпохи разделения Западной и Восточной Церквей.

В духе своем она остается и навсегда.

Рядом с этой общецерковной организацией очень скоро стало вырастать одно особое учреждение, которого цель составляет хранение жизни во Христе. Это именно **монашество**.

По мере того как в среду христиан начало вливаться все более элементов, хотя и стремящихся к святости, но очень сильно проникнутых также мирскими интересами, и особенно в то время, когда стала назревать христианская государственность, из «обмирщенной» среды стали выделяться люди, искавшие способов всецело сохранить свою жизнь во Христе. Это были монахи. Первое христианское общество вело жизнь, в сущности, почти монашескую. Слово «монах» означает уединившегося. Первые общины христиан и были очень изолированы от остального мира, были погружены в свою внутреннюю духовную жизнь. Но такая уединенность уменьшалась по мере погружения Церкви в «мир». Тогда-то более высоко настроенные личности начали уединяться в места пустынные, живя иногда даже в одиночку, иногда соединяясь в пустынные общины, совершенно отрешающиеся от мирских забот и интересов. Их правилом становится безбрачие, презрение к имуществу, отречение от своей воли, подчиняемой Богу, посредством наставника, учителя духовной жизни, руководителя совести спасающихся. Общежительные общины монахов усваивали жизнь коммунистическую, в которой не признавалось никакой личной собственности. Но и в жизни пустыннической, одинокой монахи не считали ничего своим, да не имели имущества. Коренной обет монашества состоял не в неимении собственности, а в отречении от стяжания. Можно сохранить дух стяжания и при коммунистической жизни, так как собственность целой общины, возрастая, может сделать членов общины очень богатыми. Поэтому монах

дает обет не отречения от собственности, а отречения от стяжания, от любви к имуществу. Труд, необходимый для своего пропитания и для возможности оказывать помощь другим людям, вменялся в обязанность монаха. Пост и молитва и очищение своей души от всего греховного были такими же основными задачами монашествующих, как отречение от своей воли.

Церковь, с первым же появлением монашества, относилась к этому учреждению с величайшим одобрением. Лучшие деятели Церкви, организовывавшие ее в государственной среде, прилагали особое внимание к созиданию параллельно с этим монашества и к возведению его на всю высоту его идеи.

Высший дар духовный, без которого невозможно освящение людей, есть та всецелая любовь к Богу, которая составляет высшую заповедь и высшую добродетель. Если хочешь быть совершенным, сказал Спаситель, оставь все и следуй за Мной. Развитие и сохранение этого высшего совершенства становится тем труднее, чем глубже Церковь погружается в мир, полный забот житейских, если и не греховных, то все же не относящихся к жизни с Богом. Монашество было важно тем, что хранило этот высший дар и стремление к нему. Не следует забывать высоты монашеской идеи из-за того, что среди монахов может проявляться грех: все на свете способно подвергаться искажению и порче. Но монашество было и остается велико во всем, где является школою духовной жизни и рассадником всецелого предания себя Богу.

Великие деятели Церкви одинаково обрисовывают влияние монашества на христианскую жизнь.

«Приди и учись у иноков, — говорит св. Иоанн Златоуст[10]. — Это светильники, сияющие по всей земле, которыми ограждаются и поддерживаются самые города. Они для того удалились в пустыню, чтобы научить и тебя презирать суету мирскую... Ходи к ним чаще, чтобы, очистившись их молитвами и наставлениями от непрестанно приражающихся к тебе скверн, ты мог и настоящую жизнь провести сколько можно лучше и сподобиться будущих благ»*.

В «Исповеди» блаженного Августина[11] мы находим высокохудожественный автобиографический рассказ о том впечатлении, которое на него с друзьями произвел рассказ одного приезжего, Понтициана, о пустынножителях Антония Великого[12]. Группа лиц, тогда сплачивавшаяся около бл. Августина, искала Бога, искала христианской жизни, читала Св. Писание и произведения философов, вообще принадлежала к высоко настроенной и образованной интеллигентной молодежи. Но простой рассказ о жизни пустынников произвел на этих искателей Бога большее поучительное влия-

* Луг Духовный. Предисловие. («Луг Духовный» или «Лимонар» — свод изречений подвижников разных стран. Составил Иоанн Мосх, палестинский монах. На русском языке издавался в 1848 и 1896 гг. — *Ред.*)

ние, чем все книги и проповеди. А этой молодежи приходилось слышать проповеди самого Амвросия Медиоланского[13].

«Бог, открыв нам жизнь этих людей, — говорит Августин, — поставил меня лицом к лицу перед самим собой, чтобы мне видеть, как я был безобразен, уродлив, гнусен, мерзок, отвратителен. Я увидел это и ужаснулся... В страшной борьбе с самим собой, изменившись в лице, я вдруг подхожу к Алипию. "Что это мы делаем, чего ждем? Ты слышал? Восстают невежды и предвосхищают небо, а мы с тобой, со всеми холодными и безжизненными знаниями своими, погрязаем в плоти и крови"». В мучительном волнении Августин выбежал в сад, Алипий последовал за ним, и долго длилась их беседа, произведшая целый переворот в их душах и их последующей жизни*.

Влияние монашества на мирское христианство происходило самыми разнообразными путями. Во многих случаях аскетические подвиги пустынников и их труды по внутреннему очищению оставались не ведомы никому долгие десятки лет, и лишь при кончине их были открываемы Богом для поучения остальных людей. Такова была жизнь Марка Фраческого, который с юношеского возраста до 80 лет один-одинехонек провел в недоступной пустыне Фраческой горы. Никто и не слыхал о нем. Только перед смертью его чудесным образом был приведен на Фраческую гору один искатель духовной жизни и узнал тайны сверхъестественного существования Марка. Такова же была пустынная жизнь Марии Египетской, которую целый город знал грешницей, но о покаянии которой в пустыне никто не знал десятки лет, пока ей не наступила чреда перейти в загробную жизнь, когда и открылась людям дивная повесть ее разрыва с грехом.

Множество других пустынников и их общежитий, напротив, привлекали к себе целые толпы народа, искавшего поучения и примера жизни святых наставников. Возвращаясь от них, эти люди иногда изменяли все свое поведение и всегда его улучшали, начинали ограничивать свои своекорыстные стремления, стараться делать добро ближним и т. п.

Большинство Учителей Церкви проходили и сами монашескую школу, которая их вырабатывала для служения Церкви, когда наступало для того время. Монастыри, кроме личной дисциплины молитвы, послушания, нестяжательности, издавна стали средоточием богословского просвещения. В них воспиталось множество ученых богословов. Изучение Св. Писания было издавна высоко поставлено в монастырях, сохранивших и до наших дней драгоценные рукописи Синая, Афона и т. д.

Совершенно исключительно велики труды монастырей и по развитию церковного богослужения. Наиболее трогательные молитвы христианского обихода вышли из монастырей, но, кроме того, и самый чин богослужения в значительной степени был создан в них. Это тем более важно, что богослужение православное состав-

* Блаженный Августин. Исповедь. Кн. VIII, главы 6, 7, 8.

ляет выражение веры и догмата. Оно вводит в понимание веры и догмата лучше, нежели какое бы то ни было школьное научение. В богослужении догмат передается не в сухой формуле, а в высокохудожественном символе, в поэтическом образе, в несравненной мелодии, проникающей в душу и располагающей ее вникнуть в самый дух верования. И эта школа научения тем более важна, что богослужение говорит душе не одних ученых, а всей массе народа. Не раз оно было орудием борьбы против ересей.

За полторы тысячи лет своего существования монашество служило церкви весьма различными путями, выработав несколько не одинаковых уставов. В римской церкви развились особые «ордены» монахов, приспособленные для различного рода целей благотворительных, миссионерских и т. п. Хотя эти специальные цели несколько становились поперек дороги основным задачам монашества, однако в католических орденах никогда не забывалась и аскетическая дисциплина. Она сохранилась даже в ордене иезуитов, несмотря на то, что деятельность иезуитов по поддержанию папского престола погружает орден и в педагогию, и в дипломатию, и в самую разнообразную борьбу против всего, угрожающего папскому престолу. Принцип отсечения своей воли и практика послушания приняли у них совершенно своеобразный характер, имея целью не очищение сердца, а служение церкви в лице Папы, так что дисциплина напоминает скорее военную или чиновничью, нежели православно-монашескую. Служебно-деловой характер вообще составляет отличительную черту римско-католического монашества в сравнении с православно-восточным, по преимуществу аскетическо-мистическим.

В России, при том же основном мистико-аскетическом характере, монашество выработало особый тип трудовых хозяйственных монастырей, которые на Севере играли большую колонизаторскую роль, составляя опорные пункты для крестьянской колонизации. Наиболее известны трудовые монастырские общины Соловецкая и Валаамская. Но тот же характер запечатлели едва ли не все северорусские монастыри.

ГЛАВА XXXIII
Христианская государственность

Несмотря на то что государство встретило христианство с первого момента его появления очень отрицательно и скоро начало против него жестокие гонения, продолжавшиеся почти 300 лет, в христианстве никогда не было отрицания государственности, всегда проводился взгляд, что государственная власть есть Божеское установление, и враждебное отношение государства рассматривалось как проявление личного нечестия власти или недоразумение с ее стороны. Уже апологеты считали возможным требовать у императоров не только прав для христиан, но даже обращали их вни-

мание на их обязанность заботиться о **распространении истины** между подданными. Яркие места в этом смысле есть у св. Иустина Мученика и у Мелитона Сардикийского. Это говорилось еще в те времена, когда христиан травили дикими зверями, а цезари большею частию относились к истине со скептицизмом своего достойного представителя — Пилата.

По мере усиления христианства его руководители все более думали о признании государственном, и знаменитому епископу Осии Кордовскому[14] приписывают даже отыскание приспособленного к римскому праву термина, который давал возможность определить совокупность христиан как юридическую личность, способную получить вероисповедные и гражданские права, — Corpus Christianorum. Этот термин и был употреблен в Миланском эдикте[15].

Вскоре же после признания прав Церкви государство Константина Великого[16] вступило с нею в окончательный союз, признав обязанностью государства осуществлять в своем законодательстве идеи христианской справедливости и общечеловеческого права. Это было нравственным подчинением государства Церкви, но обратно влекло за собою появление ряда обязанностей Церкви к государству.

Идея христианской государственности ныне возбуждает много возражений и даже полное отрицание. Это, с одной стороны, происходит просто из желания отнять у христианства защиту государства. Отчасти, однако, то же отрицание проявляется и со стороны людей, не отрекающихся от христианства и искренне думающих, будто бы союз с государством не приличествует Церкви. Ошибочная идея, подсказывающая такие взгляды, состоит в том, что идейная борьба и распространение истины должны идти только путем словесного убеждения противников или не знающих истины, тогда как всякая помощь со стороны строя социально-государственного привносит с собою элемент чего-то если не насильственного, то принудительного.

Такая точка зрения, при кажущейся высоте, в действительности показывает непонимание значения и силы **убеждения** и, в частности, **верования**. Убеждения и верования вовсе не есть предмет только академического рассуждения, а основа **жизни** человеческой. Согласно убеждениям и верованиям устраивается вся жизнь, со всеми ее сложностями. Отыскание **истины,** разумеется, может идти только свободным рассуждением. Но, отыскав истину, люди действительно убежденные устраивают сообразно с нею всю свою жизнь, и в том числе такие ее стороны, в которых действует элемент принудительный. Никогда не было ни одного верования и убеждения, которые бы не приводили к этому, и быть не может, если только люди действительно верят в истину. Да и не должно быть иначе, ибо люди естественно должны стремиться, чтобы их жизнь была устроена по правде, то есть хорошо и правильно, а следовательно, соответственно верованию и убеждению. Только

люди, имеющие очень слабые убеждения, могут не понимать всеохватывающей силы их. Убеждения и верования были бы чем-то очень ничтожным, если бы людям служили только для словесных турниров и диспутов. В действительности же убеждения служат для всецелого построения согласно им всей жизни.

Христианская истина точно так же неизбежно должна была служить для устроения жизни, а не для одних разговоров. Как только люди начинали веровать во Христа, они начали устраивать свою жизнь согласно этой вере. Они создавали прочную обстановку для своей христианской жизни как могли, насколько хватало силы, начиная с апостольской общины. Ту же цель — создание прочной обстановки для христианской жизни — имела и Церковь. Все ее догматы, вся ее иерархия, все учреждения были нужны только для того, чтобы можно было жить согласно своей вере. С этим связано и отношение Церкви к государственной власти, и требования, предъявляемые к государственной власти: имеется в виду дости[жение] той прочности обстановки жизни, при которой можно было бы спокойно, без постоянной борьбы с окружающим насилием, вести христианское существование.

Идея Коркунова[17] о том, что государство есть «монополия насилия», вполне совпадает с христианским отношением к государству. Полное изъятие насилия из права частного и сосредоточение его исключительно в руках государства имеет тот смысл, что насилие в частных интересах безусловно устраняется и воспрещается. Допускается же оно лишь в тех руках, где принципиально нет частного интереса, а есть лишь интерес справедливости. С монополизацией насилия в руках государства насилие пускается в ход только для поддержания справедливости.

Если бы эта идея могла быть осуществлена в полной мере, то есть если бы государственная власть была действительно освобождена от всякой примеси частного интереса, эта идея создавала бы maximum благополучия, доступного на земле. Но, к сожалению, эту идею применяют все-таки люди, и частный интерес, неразрывно с ними связанный, более или менее искажает действие принципа. Тем не менее даже в несовершенных формах применения этот принцип действительно давал людям в течение веков возможность тихого христианского существования. Таким образом, Церковь была вполне права, входя в союз с государством и стараясь в этом союзе нравственно влиять на государство. Это было также единственным способом сохранить религиозную свободу.

Церковь видела в Римском государстве на горьком опыте, какое значение имеет власть государства над религиями. В Риме была в значительной степени признана равноправность верований, но государство удерживало за собою право регулировать ее, на основании чего религии и разделяли на дозволенные и недозволенные (licita и illicita). Христианство имело несчастье быть в числе последних. Но если бы даже оно получило права religionis licitae, то и это давало бы положение очень непрочное и свободу

очень проблематическую. Новейшее время, когда прекращается союз Церкви с государством, дает подтверждение тех соображений, которые в четвертом веке побуждали христианство получить нравственное влияние на государство путем союза с ним.

Если государство, как закон и власть, выводится из связи с определенным исповеданием, то есть из-под влияния религиозного исповедания на свою религиозную политику, то оно становится общим судьей всех исповеданий и подчиняет себе религию. Все отношения между различными исповеданиями и права всех их государство, поставленное вне их, должно, очевидно, решать, руководясь исключительно своим собственным соображениям о справедливости и общественной и государственной пользе. При этом оно, очевидно, имеет полное право и возможность репрессии во всех случаях, когда, по его мнению, интересы исповедания противоречат интересам гражданским и политическим. Таким образом, получается положение, в котором государство **может** влиять на исповедания, со стороны же их влияния **не может** и не должно испытывать. Такое государство уже не может руководствоваться в отношении исповеданий какими-либо религиозными соображениями, ибо ни одно из исповеданий не составляет для него законного авторитета, тогда как мнения финансистов, экономистов, медиков, администраторов, полководцев и т. д. составляют его законную консультацию, так что во всех сферах устроения народной жизни государство будет руководиться соображениями, почерпнутыми именно из этих источников.

При таком порядке религиозной свободы не может быть ни для кого. Может быть, да и то очень сомнительно, равноправность исповеданий. Но свобода и равноправность нимало не тождественны. Равноправность может состоять и в общей бесправности. Государство на основании культурных и медицинских соображений может принять меры против обрезания, воспретить посты, во избежание беспорядка или на основании санитарных соображений может воспретить богомолье к святым местам или к чтимым реликвиям, на основании требований военных может воспретить всех видов монашество у христиан, буддистов, магометан. Само богослужение может быть найдено вредной гипнотизацией народа не только в публичной, но и в личной молитве. Вообще нет пределов запретительным мерам государства в отношении религий, если оно поставлено вне их, общим их судьей.

О свободе тут не может быть и речи, и христианство было вполне право, ища свободы не иначе, как путем постановки государственной власти под свое религиозное влияние посредством союза с ним.

Впрочем, нет на свете ни одной не только религии, но политической философии, которая не стремилась бы сделать государство орудием осуществления своей идеи. Все антирелигиозные философии точно так же, в борьбе против христианства и религий вообще, никогда не ограничивались одним словесным состязанием и

проповедью, но стремятся взять в свои руки государство, чтобы его законы и политику направить в помощь ведущейся ими борьбы, стараясь вытеснить религиозные влияния из жизни и даже отнять у них всякое свободное существование. Таким образом, Церковь показала лишь понимание всей сложности человеческого общежития, когда, увидя благоприятные для того условия, заключила союз с государством. То тихое христианское существование, которое этим было обеспечено, давало возможность созревания этических свойств личности, воспитания ума и характера людей в обстановке этической. Этим и было создано то, что называется духом христианского человечества, были выработаны и общественные добродетели, а сообразно с получившимся таким образом складом личности развивалась христианская культура, которой благотворным влиянием доселе живет мир.

Но если Церковь была права, заключая союз с государством, то установка взаимных между ними отношений была очень не легка и осуществлялась с различной степенью успеха и с различным количеством ошибок. Главная трудность создается тем, что правильность отношений состоит не в каком-либо «конкордате», не в юридическом определении взаимных прав и обязанностей этих двух учреждений, по природе совершенно различных и в то же время (каждое в своей области) проникнутых неотчуждаемой независимостью. Такой договор если и возможен, как между двумя независимыми державами, то нимало не решает главного, необходимого для государства и Церкви — **добровольной** солидарности действия.

По природе своей Церковь есть союз духовный. Однако она имеет существование коллективное. Поэтому она не может быть удовлетворена дарованием со стороны государства только **личной** свободы совести каждого гражданина. Церкви необходима еще свобода деятельности всего ее союза, всей ее **коллективности,** которая связана со множеством социальных интересов. А эти интересы входят также в область действия государства, и даже в гораздо большей степени, так как требуют на каждом шагу установки обязательных норм, принудительно поддерживаемых. Церковь по природе своей не имеет принудительной власти и не может взять на себя функций государственных. Она должна спокойно и искренне подчиниться государству, лишь бы оно не посягало на ее духовную самостоятельность, а следовательно, и на ее право нравственно влиять на общество и общественные отношения. Но в этом отношении для государства нет никаких причин отвергать нравственные влияния Церкви, которых высоту и благотворность оно не может не видеть. Таким образом, в идее, союзные отношения между обоими учреждениями вполне возможны. Они вполне, в идее, легко могут размежеваться: власть принадлежит государству, которому Церковь подчиняется, нравственное влияние принадлежит Церкви, которой в этом отношении

государство подчиняется. Но на практике осуществление этих взаимоотношений гораздо труднее.

Государство думает об общественных интересах с таких точек зрения, которые очень часто чужды Церкви и к которым чисто нравственные мерки неприложимы или трудно приложимы. Церковь же не может отказаться от привнесения своих нравственных забот всюду, где только являются какие-либо отношения между человеческими существами. Поэтому между церковной и государственной точками зрения легко возникают столкновения. Предусмотреть их договором невозможно, а решать на практике можно лишь соглашением на каждый данный случай, со взаимными уступками. Такая практика соглашения порождает церковное право и государственные законы о Церкви, но и с помощью этих юридических оснований все-таки нельзя исчерпать всех случаев столкновений. В конце концов солидарность действия государства и Церкви зависит прежде всего от искренности обеих сторон в признании компетенции другой стороны, от искреннего желания государства дать место нравственному влиянию Церкви и такого ж искреннего признания Церкви, что обязательное требование государства должно быть исполнено без противодействия.

В исторической практике вследствие этих сложностей возникло несколько форм взаимоотношений Церкви и государства. В римском католицизме возобладала идея подчинения государства церковной власти. В крайнем развитии этой идеи предполагается, что Папы имеют верховную власть над всем миром. Императоры и короли получают от Папы свои владения на данном праве как вассалы апостольского престола, так что подчинены Папе не только в церковных, но и в светских делах. Светская же власть не имеет права вмешательства ни в какие духовные дела. Законы, издаваемые государственной властью, если они становятся в противоречие с требованиями Церкви (то есть Папы) могут быть кассированы Папою. Светская власть, в случае неисполнения требований Папы, может быть смещаема с передачею ее другому лицу*.

В протестантизме явилась обратная идея государственно-церковных отношений. Возникла она вследствие того, что, по учению Лютера, Церковь состоит из совершенно равных членов, без различия иерархических благодатных даров. Власть епископская принадлежит им коллективно. Священническая благодать принадлежит каждому христианину. Церковная власть принадлежит тому же обществу, которому принадлежит и государственная власть, так что если оно вручает эту власть Государю, то переносит на него и епископские права. Государь становится обладателем как политической, так и церковной власти. «В протестантском государстве, — говорит проф. Суворов, — власть церковная, как и государственная, должна принадлежать князю, хозяину террито-

* Н. Суворов[18]. Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. II. С. 469.

рии (Landsherr), который вместе с тем должен быть и хозяином религии — Cujus est regio — ejus religio*.

Это два типа, которые получили название «папоцезаризма» и «цезарепапизма», то есть выражают или перенесение на Папу власти Цезаря, или, наоборот, — власти Папы на Цезаря. Идея папоцезаризма почти не имела реального существования, осуществляясь лишь моментами и скорее посредством ловкой внешней политики пап, чем вследствие признания этой идеи государями. Но идея цезарепапизма получила полное осуществление в протестантизме вследствие того, что церковная иерархия, основа церковной власти, была в существе своем совершенно уничтожена. Свой цезарепапизм протестанты любят защищать ссылками на византийских канонистов (больше всего на Вальсамона[19]), которые иногда были склонны к преувеличению власти императора в церковных делах. Однако же в действительности в Византии государственно-церковные отношения были построены на идее, не имеющей ничего общего с протестантскою, а именно на **союзе** Церкви и государства.

Константин смотрел на себя не как на главу Церкви, а как на Божия служителя, действующего об руку с Церковью. У него было выражение, что он есть епископ по внешним делам (episcopus laicus). Это означало, говорит проф. Курганов[20], что император считал себя обязанным заботиться о мире святых Божиих Церквей, наблюдать за точным исполнением церковных постановлений между своими подданными мирянами и самим духовенством и заботиться о распространении христианства между язычниками. Постепенно в Византии было оформлено твердое учение об отношениях между властями Церкви и государства. Юстиниан[21] в предисловии к 6-й Новелле** говорит (527—565 гг. — годы правления. — *Ред.*): «Всевышняя благость сообщила человечеству два величайших дара — священство и царство (царскую власть). Первое заботится об угождении Богу, второе — о прочих предметах человеческих». Св. Федор Студит[22] (806 г.) также говорит: «Бог даровал христианам два высших дара — священство и царство, посредством которых земные дела управляются подобно небесным». Иоанн Комнен[23] (1124—1130 гг.) писал Папе Гонорию: «Во всем моем управлении я признавал две вещи как существенно отличные друг от друга: первая есть духовная власть, которую Верховный Первосвященник мира, Царь мира Христос даровал своим ученикам и апостолам как ненарушимое благо, посредством которого они по божественному праву обладают властью вязать и разрешать всех людей. Вторая же есть светская власть, заведующая делами временными и обладающая по божественному установлению одинаковым правом в своей сфере. Обе эти власти,

* Там же. С. 472.

** Одна из новелл (памятников византийской юридической мысли) Императора Юстиниана, посвященная рассуждению о симфонии церковной и государственной власти. — *Ред.*

господствующие над жизнью человека, отдельны и отличны друг от друга!»

Но, будучи различны по существу своему, обе эти власти для благосостояния человеческого должны быть в полном между собой единении. Епанагога[24] (сборник Византийского права) уподобляет обе власти телу и душе в организме и говорит, что как в организме необходимо согласие души и тела, так и в государстве — полное согласие священства и императорства*.

Это согласие достигается (в принципе) полным единодушием закона и канона. Халкидонский собор[25] объявил, что законы, противоречащие канону, не имеют силы. Император Юстиниан постановил, что все, воспрещаемое или дозволяемое канонами, тем самым дозволено или воспрещено законом. Но зато все канонические постановления подписывались и санкционировались императором, так что в каноне не могло явиться ничего, не приемлемого государственной властью.

Та же точка зрения была усвоена и в России, и хотя у нас не было самостоятельной разработки учения о государственно-церковных отношениях, но в общем сознании жила идея **союзности** их.

Это и есть единственно правильная идея. Но фактическое ее осуществление более всего зависит от степени искренности взаимоотношений, а это, в свою очередь, определяется глубиной и искренностью веры в народе и в представителях власти церковной и гражданской. Фактически независимость Церкви в ее бесспорнейших правах нарушалась всюду, а церковные власти, в свою очередь, при разных случаях вмешивались в не касающиеся их государственные дела, и столкновения между обоими учреждениями наполняют всю историю.

Борьба Церкви и государства как явление постоянное характеризует по преимуществу страны римского католицизма. В протестантских странах иерархическая церковная власть была настолько уничтожена, что о какой-либо борьбе с ее стороны не могло быть и речи. В странах же православных проявлялась не столько борьба Церкви и государства, как борьба отдельных их представителей. Она множество раз имела место в Византии, сопровождаясь и насилиями над Церковью, и государственными переворотами. Но в общем Византия прожила свой век с соблюдением идеи государственно-церковного союза. То же можно сказать и о России допетровских времен. Россия императорская, не отвергая идеи союза, как известно, очень обессилила церковную власть, подчинив ее обер-прокуратуре государственной. Глухая борьба против государственной власти поэтому все более развивалась в ней, и положение Церкви даже характеризовалось как «пленение Вавилонское». Наконец, в настоящий момент церковно-государственные отношения не поддаются еще никакому учету.

* Ф. Курганов. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 73 и сл.

Но как бы ни складывались в истории теоретические и практические отношения между Церковью и государством, самый факт христианизации государства был великим шагом для проникновения человечества христианскими началами. Государство в своей деятельности усваивало христианские точки зрения на этику междучеловеческих отношений и проводило их в своем законодательстве. В Германии выработалась даже юридическая философия, которая поставила закон в прямую зависимость от религии. Это воззрение исходит из того чисто христианского положения, что **преступление** тождественно с **грехом** и что этика, требуемая законом, вытекает из требований христианского вероучения. Но этика христианская так высока, что государство не может сделать ее обязательною для всех граждан всецело и принимает в качестве обязательного лишь тот минимум христианской этики, который уже доступен каждому существу, заслуживающему названия человека. Этот минимум, как возможный для исполнения всеми людьми, государство объявляет обязательным законом и нарушение его признает **преступлением,** законно наказуемым. Такое отождествление греха и преступления составляло и в России общее верование, отражавшееся в законе помимо всякой философской формулировки. Эта точка зрения была покинута лишь в последнюю половину XIX века, когда явилось в законе понятие о ненаказуемости многих деяний, в высшей степени греховных с точки зрения христианства.

Как бы то ни было, христианизация государства, явившаяся вследствие союза Церкви с государством, дисциплинировала умы народов в христианском духе всей силой того воспитательного влияния, которое способен оказывать закон. Сама же по себе Церковь, своим учением, наставлением, богослужением, обрядами, влиянием на бытовой строй получала возможность проникать в самую глубь народной жизни.

Вообще, единение деятельности Церкви и государства принесло в религиозном отношении богатые плоды для всей массы народов христианского мира, всюду зарождая и развивая то высокое нравственное состояние, которое дало почву для христианской культуры. Высота этого духа, уважение к человеку, высота личности составили типическую особенность христианского мира, который не могли не уважать и народы нехристианские.

Но, наряду с благодетельными последствиями, союз Церкви с государством не мог не иметь и темных последствий. Основу действий государства составляет элемент обязательности и принудительности. Церковные деятели часто заражались соблазнительным примером — действовать принуждением, когда не помогали убеждения и увещания, тем более что государственная власть очень рано стала пользоваться властями церковными даже для нужд административных. В Византии Юстиниан обязал епископов иметь надзор за администрацией и докладывать ему о замеченных злоупотреблениях архонтов по взиманию казенных пошлин.

Епископ постепенно был облечен обязанностями какого-то трибуна. Он мог кассировать судебный приговор начальника области, надзирал за тюрьмами, за выдачей хлеба солдатам, защищал все интересы населения, участвовал в выборах по городскому управлению. Между тем каноническое правило св. Апостолов 81-е прямо установило: «не подобает епископу вдаваться в народные управления», а по 6-му правилу епископ, сказано, «да не приемлет на себя мирских попечений».

Возможно, как думает проф. Курганов, что «Юстиниан хотел внести дух христианской справедливости в среду своих подданных лучше всего через епископов»*.

Но если облечение епископа **правом** наблюдения за ходом дел гражданских и представлений по этому поводу Императору, вполне соответствуя такой цели, не противоречило бы прямым обязанностям духовного служения епископов, то делать из него официальную судебную власть и погружать в выборную борьбу партий, из которых ни одна никогда не представляет голоса справедливости, а выражает лишь интересы разных групп, — все это, конечно, могло лишь извращать прямое епископское служение и приучать епископа действовать средствами принудительными.

Подавление государственной властью разного рода еретиков, считавшихся опасными в социальном и политическом отношении (да иногда и бывших опасными), делало и Церковь солидарною с иногда страшными свирепостями своего союзника. Вообще, религиозные преследования исторически выходили главным образом из государственной сферы и имели причины не прямо религиозные, а политические и социальные. Церковь нередко против них протестовала. Даже Папы римские иногда старались сдерживать усердие властей. Но привычки насилия передавались и церковным деятелям. Достаточно вспомнить костры еретиков и разных предполагаемых колдунов. Собственно, все такие казни, более умеренные или жестокие, совершались по приговору и закону государства. Но на Церковь не могло не падать осуждение уже за то, что она не воспротивилась развитию такой практики. А церковные власти не только не противились, а одобряли подобные расправы. Оставляя в стороне эти крайние случаи жестокости, даже и гораздо более умеренные проявления насилия, производимые непосредственной властью церковной иерархии, конечно, показались бы чудовищными для апостолов. Так, например, по распоряжению римских пап евреи в Средние века были обязаны дважды в год являться перед церковными проповедниками для выслушивания увещаний христианской миссии. Эти своеобразные уроки «Закона Божия» для иноверцев были, конечно, не только возмутительным насилием совести, но довольно обременительны и в житейском смысле, так как продолжались каждый раз очень долго — около двух недель.

* Ф. Курганов. Указ. соч. С. 478.

В странах римского католицизма союзничество с государством приводило к тому, что прелаты церковные даже соединяли в своих руках светскую и духовную власть. Короли пользовались этим для того, чтобы держать епископов в своих руках: они давали епископам целые области, делая их своими вассалами. При этом власть короля скоро переходит и на духовные дела, ибо, давая епископам инвеституру посредством вручения перстня и пастырского жезла, король получал право смещать непокорного вассала и даже лишать его священного сана*.

Такие захваты со стороны королей и князей отчасти и побуждали пап к присвоению себе государственной власти. Корень же ненормальности именно заключался в том, что епископы допускали до принятия на себя государственной власти. В результате этого развивались и дальнейшие ненормальности, как, например, ведение епископами войн, причем они лично командовали войсками и принимали (иногда весьма мужественно) участие в боях.

В восточно-православных Церквах эта ненормальность проявлялась в виде совершенного исключения, именно — у черногорцев, у которых сан князя и епископа соединялись в одном лице, причем это достоинство было наследственным, то есть епископ становился обязательно женатым и семейным. Другой случай на Востоке имел место у еретиков — сирийских несториан, у которых митрополит получил значение главы народа вообще, и звание его стало также наследственным.

Вообще совместное с государством действование ставило Церкви много трудных испытаний и искушений. Но такое союзническое существование было и логически неизбежно, когда один и тот же народ одной стороной своей составляет Церковь, а другой — государство, да и практически необходимо для того, чтобы проводить христианское воспитание сквозь всю толщу народов. Множество печальных явлений происходило и не прямо вследствие союза Церкви с государством, так как они могли бы являться и без него, просто в результате измены людей заветам веры. Во всяком случае, в течение полутора тысяч лет этот союз был одним из крупнейших явлений в жизни христианских народов.

В настоящее время оно уже почти отжило свой век. Почти всюду начинается прекращение союза государства с Церковью. Религиозные настроения народов ослабляются, и государства начинают отвергать для себя обязанность руководиться в своей деятельности принципами христианства. При таком положении вещей для Церкви становится уже бесцельно оставаться в подобии союза, который только связывает ее, но ничего не дает для ее сознательной деятельности.

Трудно сказать, насколько близко полное отделение Церкви от государства, но, конечно, оно будет сопровождаться и отпадением от Церкви большинства ее членов, так как, пока этого не будет,

* Н. Заозерский[26]. О церковной власти. Сергиев Посад, 1894. С. 274, 277.

государству невыгодно совершенно прекращать свои отношения с Церковью. Но в общей сложности все идет к этому концу, и целостная картина пребывания Церкви в мире начинает вполне выясняться.

В начале Церковь начала входить в мир, глубоко и широко охватывая его и охватываясь им, продолжая это до тех пор, пока он поддается ее влиянию. Но постепенно это влияние начинает ослабевать, вера в народах все более слабеет, противобожные влияния будут все сильнее охватывать человечество, пропитывая собою и массу фиктивных членов Церкви. Тогда должно начаться обратное сжимание Церкви, ее выделение из мира и его учреждений, сосредоточивание в суживающемся круге истинных христиан, пока наконец не явится положение, напоминающее жизнь первенствующей Церкви при начале христианства, в языческом государстве, в отдельности от него и во внутренней изолированности, без сомнения, при таких же и, вероятно, гораздо более тяжелых гонениях. Эту картину нетрудно себе представить по эсхатологическим указаниям Писания.

ГЛАВА XXXIV
Принудительный элемент в истории христианства

Элемент принуждения и насилия наполняет историю всех религий. Его, казалось, не следовало ожидать в христианском мире, и, однако, мы его видим в истории в весьма разнообразных проявлениях.

Каким образом он мог возникать и держаться?

Вопрос этот очень сложен, во-первых, по множеству градаций, через которые принудительный элемент переходит от дозволенного к беззаконному, во-вторых, по сложности положения религии, когда она становится государственною.

Известная принудительность естественна и законна, когда она применяется с добровольного согласия лица, ей подвергающегося. Принудительные меры в этом случае составляют внутреннюю дисциплину, которой требуют сами же верующие для того, чтобы получить поддержку их слабеющей доброй воле. Очень часто меры насильственные становятся неизбежными в смысле самозащиты против чужого насилия, со стороны других вероисповеданий.

Ни в том, ни в другом случае нет еще ни насильственного подавления чужих мнений, ни насильственного обращения иномыслящих в свою веру. И в принципиальном смысле всякие такие действия — естественные, например, в исламизме — не только недопустимы в христианстве, но составляют преступление и бессмыслицу в отношении своей собственной веры. Нравственную цену имеет только свободное прихождение ко Христу, только оно составляет акт спасения. К Церкви поэтому можно принадлежать

только свободно. Тот, кто не разделяет церковной веры, не только не может быть насильственно удерживаем, а, напротив, должен быть исключен из Церкви, даже если бы он по каким-нибудь сторонним соображениям и желал в ней оставаться. В первые три века христианства мы видим строгое господство этого принципа. Церковь требовала добровольного присоединения и далеко не сразу принимала желающих креститься, но подвергала их различным испытаниям. Даже неспособность человека к мученическому исповеданию уже подвергала его отлучению от Церкви, или же если ему давалось снисхождение, то не иначе как при глубоком раскаянии и после трудных эпитемий. Эти три века были ознаменованы не только гонениями за веру со стороны государства, но и горячей догматической борьбой против разногласий гностических, монархианских и т. д., и православное учение было сохранено, развито и утверждено без всяких насильственных мер, посредством простого отлучения от Церкви тех, которые отвергали ее учение.

Конечно, даже угроза отлучением составляет меру принудительную, а последствия отлучения — прекращение сношений, всеобщее порицание, потеря общественной помощи — создают очень тяжелую кару. Однако такого рода давление на человека не содержит в себе элемента насилия. Он присоединялся к обществу на известных условиях, и, если не может исполнять их или не хочет, естественно, подлежит исключению. Он, в сущности, сам себя исключает, и если, отвергши ту веру и то поведение, которые составляют условие принадлежности к обществу, хочет все-таки во что бы то ни стало оставаться в его среде и не желает уходить, то это есть насилие с его стороны.

Все это очень просто, пока в религиозном обществе не появляется расколов и ересей. Но с их появлением дело усложняется. Общество имеет свою иерархию, имеет храмы и разного рода имущество. Если часть общества придерживается одного понимания веры, а другая часть — другого, то разногласие не может быть решено простым отлучением. Очень обычно православная община отлучала еретиков, а те, в свою очередь, отлучали ее, утверждая, что православны они, а не другая часть. Епископ, ставший еретиком, не желал покидать своего места, ни одна сторона не хотела отдать другой ни храма, ни части имущества, ибо все это принадлежало православной общине, то есть тем, которые в данную минуту по справедливости должны быть признаны православными, а не тем, которые извращают Православие. На почве таких-то разногласий и возникала борьба, сопровождавшаяся взаимными насилиями. Иногда дело могло быть решено апелляцией к соборам, и решено согласно их постановлению. Но разделения охватывали собою и соборы, даже до Вселенских...

Так возникали насилия.

В них иногда обе стороны совершенно искренне находили, что стоят на почве лишь самозащиты.

Как правило, можно сказать, насильственные действия возникали почти всегда со стороны еретиков и иногда даже в самой ужасной форме. Таково было движение донатистов, выродившееся в так называемое «циркумцилианство». В нем выступала такая пена язычествующего фанатизма, с которою немыслимо было никакое соглашение.

«Циркумцилианы» (бродячие) составляли в Северной Африке шайки из грубых и свирепых местных крестьян, не знавших и другого языка, кроме местного пунического, не имевших и понятия о духе христианства. Их движение приняло характер отчасти социальный, отчасти какой-то дико фанатический. Они бросили занятие земледелием и, приняв название защитников угнетенных, бродили по стране, освобождая рабов и разграбляя имения. Хозяев при этом схватывали, заставляли везти кареты, в которых восседали рабы, а потом убивали. Жесточе всего они преследовали православных, не присоединяющихся к донатистской ереси. Сначала фанатики не употребляли мечей на том основании, что Спаситель сказал Петру «вложи меч». Но от этого было не легче их жертвам, которых убивали палками, научившись притом бить так, чтобы человек умирал только после долгих мучений. Впоследствии циркумцилианцы стали драться всяким оружием и изобрели для своих жертв самые утонченные пытки: заливали глаза их уксусом и т. п. Измучив, их бросали умирать на дорогах. Все это совершалось с боевым их криком «Хвалите Бога». С шайками свирепствовали и их женщины, которых называли «святыми девами». Эти люди доходили до полного безумия, искали мученичества и иногда заставляли прохожих убивать их. Если же прохожий отказывался сделать это — его самого убивали. Нередко мученичество состояло в самосожжении или соскакивании со скалы в пропасть. О таком религиозном торжестве кандидат в мученики заранее извещал единоверцев, которые устраивали для него торжественный прощальный пир, после чего совершалось самоубийство*.

Константин Великий употреблял всякие меры для умиротворения этого фанатического движения. Он обращался и к увещаниям Церкви, и сам увещевал и посылал войска, но, в сущности, так и не добился успеха.

В отношении иноверных, то есть язычников и евреев, христиане в первое время, конечно, не могли проявлять никаких насильственных действий. Напротив, с самого появления христианства и евреи, и язычники гнали новую веру. Когда христианство стало государственной верой, то это официальное господство ничуть не прекратило насильственных действий иноверцев. Особенно характеристично было это со стороны евреев. Для христиан во множестве случаев не было выбора, как между ролью жертвы и наступательными действиями. Здесь ни с одной стороны не было мысли об обращении в свою веру, и если христиане были рады

* Lebeau[27]. Histoire du Bas Empire. T. I. C. 175 и след. (Лебо. История поздней Империи. — *Ред.*).

каким-нибудь случаям добровольных обращений евреев, то евреи даже и не захотели бы принимать к себе христиан. Но ненависть к христианству приводила их к самым вызывающим действиям. Они оскорбляли всю святыню христианскую, Спасителя, Божию Матерь. Бывали случаи самого возмутительного избиения христиан, как, например, в Александрии при св. Кирилле[28]. Дело началось из совершенных пустяков, вовсе не на религиозной почве, а на почве цирковых соперничеств, так как у христиан были свои любимые актеры, а у евреев свои, и из-за этого постоянно происходили споры и ссоры, доходившие до драк. Один раз побежденные евреи устроили коварную ловушку, в которой перебили на улицах Александрии множество ничего не подозревавших христиан. Тогда в отместку за это христиане, с одобрения своего епископа, разгромили еврейские синагоги. Такие же столкновения бывали и с язычниками. Тут нельзя даже говорить о «религиозных преследованиях», а скорее — о некоторой «активной самообороне», и потому-то иногда даже такие светлые деятели, как Иоанн Златоуст, призывали верующих «унимать богохульников». В данном случае речь шла об Антиохии.

«Если ты, — сказал Иоанн Златоуст, — увидишь, что кто-нибудь на улице или на площади хулит Бога, подойти и сделай ему внушение. Если нужно будет ударить его — не останавливайся... Если повлекут тебя в суд, иди и смело скажи, что он похулил Царя Ангелов, и если следует наказывать хулящих царя земного, то тем более оскорбляющих Бога. Пусть узнают распутники и развратники, что они должны бояться рабов Божиих»*.

Без такого отпора христианам пришлось бы становиться в положение гонимых мучеников. Но чем более приливало в среду христиан новообращенных, далеко не проходивших той школы, как первые христиане, тем менее они расположены были смиренно терпеть вызовы и оскорбления врагов, становившихся тем назойливее, чем им более спускали. Однако же религиозные преследования все-таки изошли не из среды церковной христианской, а из государственной.

Отношение к свободе религиозных убеждений у государственных властей далеко не совпадало с церковным. Для Церкви лица, присоединяющиеся против собственного желания, были элементом вредным и нежелательным. Для императоров же важнее всего было достигнуть единообразия верований. Они и христианству придали значение господствующей религии главнейшим образом потому, что оно, казалось, обещало дать государству прочную опору в единстве миросозерцания граждан, а потому наступательная роль иноверцев против христианства, а также разделения самих христиан в еретических разветвлениях — все это нарушало основную мысль тогдашней внутренней политики. Государственная власть не останавливалась на чисто полицейской точке зрения, ко-

* Св. Иоанн Златоуст. Собрание сочинений. Т. II. Кн. 1. Беседа 1-я, пар. 12.

торая требует поддержания порядка, если он нарушается. Власть переходила к цели достичь единомыслия всеми целесообразными способами. Константин прежде всего прибег к созванию соборов. Но когда их деятельность не достигала цели в должной мере, власть прибегала и к поощрениям, и к репрессиям. В этом римско-византийская государственность не представляет ничего оригинального. Все правительства всех времен старались и стараются подвести взгляды населения под какой-нибудь один общий тип, будет ли основа его религиозная, или нерелигиозная, или даже антирелигиозная. Во времена появления христианской государственности единства приходилось искать на религиозной почве. Поэтому-то императоры и относились так горячо к догматическим спорам.

Уже Константин Великий принужден был принять самое оживленное участие в них. И как быть иначе? Император мог безусловно подчиниться нравственному руководству Церкви, но для этого требовалось знать, в чем та истина, которой нужно подчиниться. Он нуждался в единомыслии граждан.

И потому-то Константин сам говорил, что ничего не боится так сильно, как ересей. Его речь отцам Никейского собора[29] представляет настоящий крик сердца. «Я вам говорю из глубины сердца, — заявил он на соборе, — внутренние разногласия Божией Церкви в моих глазах страшнее всех сражений... Известие о ваших разногласиях повергло меня в горькую скорбь... Служители Бога мира, возродите среди вас тот дух любви, который вы должны внушать другим, заглушите семена раздоров»*.

Но это не так-то легко сделать, когда в основе спора лежит вопрос принципиальный. И когда на соборе пришли к решению, самому Константину пришлось проявлять не любовь, а меры строгости в отношении упорствующих. Он послал в ссылку Ария и еще двоих еретиков, а сочинения Ария приказал сжечь, и смертная казнь грозила тем, кто их будет укрывать. В попытках найти примирение император потом освободил сосланных, и тотчас же они и их сторонники стали подрывать православных всякими клеветами. Так, на Афанасия Александрийского[30] они ложно донесли, будто бы он поддерживал александрийское возмущение, будто бы он умертвил одного их сторонника (Арсения) и отрезал у него руку, которую употребляет для каких-то волхвований. Император собирал соборы для разбора всей этой грязи, распоряжался и сам и все-таки, будучи убежден в невиновности Афанасия, сослал его наконец в Галлию только для успокоения умов. Такими эпизодами пестрит история догматических раздоров. Все партии в трудных положениях сами прибегали к императорам, интриговали через придворных, жен и родственниц императоров, и трудно даже сказать, кто больше страдал от вмешательства государственной власти: православные или еретики. В свою очередь, миряне — сторонники православия и ересей — не оставались праздными и не-

* Lebeau. Histoire du Bas Empire. T. I. C. 255—256.

редко поддерживали свою сторону открытыми бунтами и даже низвержениями императоров. Император Констанций[31] (арианин) возвел еретика на Александрийскую кафедру при помощи солдат. Императоры быстро привыкли силой давить на соборы. Когда Медиоланский собор оправдал Афанасия, император Констанций вошел в залу совещаний с мечом и объявил, что сам обвиняет Афанасия. Некоторые члены собора смалодушествовали и подписали осуждение, а твердых в истине император сослал, в том числе и римского Ливерия[32], знаменитого столетнего епископа Осию Кордовского и других. Император Валент[33] также очень жестоко преследовал православных, и только возмущение жителей Александрии принудило его возвратить на кафедру Афанасия, который в общей сложности провел в ссылках более 20 лет из 50 лет своего епископства. Император Феодосий[34] после Константинопольского собора[35] издал указ, которым изгонялись все, не принявшие определений Собора. Тогда настала очередь ариан идти в ссылку и изгнание из пределов империи. Некоторые арианские епископы притворно принимали Православие, другие действительно были изгнаны. Император Гонорий[36] даже еще до решения Собора изгнал из Рима еретиков Пелагия и Целестина[37], а сторонников их приказали выслать с лишением имущества. Во время ереси монофизитской тот же Феодосий[38], под влиянием своей жены Евдоксии (монофизитки)[39] и придворной еретической партии признал вселенским безобразный «разбойничий собор» (Ефесский) и утвердил его акты[40]; после того православные стали отовсюду изгоняться в ссылку. Но когда при дворе получила влияние сестра императора Пульхерия (православная), было кое-что сделано в пользу православных, и мощи Флавиана, замученного на «разбойничьем соборе», были торжественно перенесены в столицу. Преемник Феодосия Маркиан[41], вступивший в брак с Пульхерией, собрал новый собор в Халкидоне, который наконец осудил ересь монофизитов и «разбойничий собор», и тогда император начал отправлять в ссылку еретиков, недавно торжествовавших, а их сочинения велено было сожигать. Но как трудно было положение власти, видно из того, что при Маркиане палестинские монахи (еретики) напали на Иерусалим и разорили его, а законного (православного) епископа изгнали. Только при помощи вооруженной силы Маркиан мог занять Иерусалим и восстановить патриарха. В Александрии же монофизитское население вступило в бой с солдатами императора и, загнавши их в бывший храм Сераписа, сожгло их там вместе с храмом. Когда императорский престол захватил Василиск[42], то для приобретения поддержки монофизитов издал собственно послание, осуждавшее Халкидонский собор, и опять начались ссылки православных. Но православные в Константинополе взбунтовались, и при помощи их Зенон[43] низверг Василиска. Однако новый император пытался примирить Православие с монофизитством и издал «согласительное вероопределение», из чего, впрочем, ничего, кроме новых раздоров, не произошло.

Преемник Зенона, Анастасий[44], приказал, чтобы «согласительное вероопределение» было обязательно принято всеми, но православные подняли страшное возмущение, и при преемнике Анастасия Юстине[45] Православие снова восторжествовало. Император Юстиниан I (или Великий) известен тем, что сам поддерживал православных, а его супруга Феодора поддерживала еретиков (монофизитов). Некоторые подозревали, что базилевс и базилисса нарочно так разделили между собою роли, чтобы обезопасить себя от возмущений обеих сторон. Любимой мечтой Юстиниана было объединение верований, но вместо достижения этого ему приходилось несколько раз возобновлять преследования монофизитов, причем доставалось и православным, не соглашавшимся поддерживать компромиссов, которыми Юстиниан надеялся умиротворить монофизитов. Много неприятностей имел от Юстиниана римский Папа Вигилий[46] (православный), вызванный в Константинополь и задержанный здесь на целых семь лет. Некоторые западные православные епископы были низложены императором и заточены. Наконец, Пятый Вселенский собор кое-как уладил разногласия, впрочем, также не достигши примирения.

Император Ираклий[47], в той же цели объединить Церковь примирением монофизитов, дошел до того, что сам создал новую ересь монофелитства[48]. Эту мысль ему дали некоторые монофизитские епископы, полагавшие, что если признать во Христе два естества, но одну волю, то, вероятно, это удовлетворит монофизитов. Но вновь изобретенная ересь не удовлетворила никого. Пошли новые раздоры и ссоры о двух волях. Император издал указ, которым совсем воспретил говорить о волях Христа. Но это не помогло, и раздоры продолжались. Преемник Ираклия Констанс II[49] несколько изменил определение Ираклия и снова воспрещал говорить как об одной, так и о двух волях, а когда это не помогло, попробовал стать на путь жесточайших насилий. Папа римский Мартин был схвачен, привезен в Константинополь, и так как он оставался непримирим, то его обвинили в политических преступлениях и сослали в Херсонес, где он и умер **от голода**. Еще страшнее была участь св. Максима Исповедника[50], ученого, константинопольского монаха. Его подвергли пыткам, и, когда это не подействовало, император приказал отрезать ему язык и руку, чтобы он не мог ни писать, ни говорить. Изувечив, его сослали на Кавказ, где он скончался. Но жестокости Констанса II, разумеется, никого не убедили, и при его преемнике Константине Погонате[51] Православие снова взяло верх. Его восстановил Шестой Вселенский собор[52]. Однако и после этого император Филиппик Вардан[53], возведенный на престол с помощью монофелитов, пытался восстановить эту ересь, павшую окончательно с его низвержением.

Не меньшими насилиями ознаменовался период иконоборческой ереси, вводя которую, императоры имели политические цели — облегчить переход в христианство для магометан и евреев. В это время по почину какого-то еврея Сарантинихия во владе-

ниях калифа Иезида началось истребление христианских икон. Один житель Исаврии, Лев, в случайной встрече с еврейскими путниками говорил по вопросу об иконах, и, между прочим, евреи, выдавая себя за предсказателей, сказали ему, что он будет императором. Он, конечно, отнесся к этому с насмешкой и обещал им, в случае исполнения предсказания, сделать для них, чего бы они ни потребовали. Предсказание, однако, осуществилось, и тогда указанные евреи пришли к Льву Исаврянину[54] и потребовали, чтобы он уничтожил иконопочитание*.

Так рассказывает византийский историк Кедрин[55]. Впрочем, Лев Исаврянин и сам был против икон как идолов. Однако для совершения своего намерения ему пришлось прибегнуть к помощи исаврийских войск и бесчисленным насилиям. В Риме иконоборца предали анафеме, и Лев послал для усмирения папы целый флот, который, впрочем, был разбит бурею. Для санкционирования своей ереси Лев, конечно, собрал и соответственный церковный собор, после которого начал свирепствовать, уже совсем не стесняясь. Иконы истреблялись, мощи выбрасывались в море, монастыри разорялись, а монахи и упорные почитатели икон подвергались мучениям. Иконоборческая ересь поддерживалась рядом императоров и окончательно уничтожена была лишь в 842 году, на Соборе, память которого Церковь празднует как «торжество Православия».

Религиозные преследования, начавшись с малого, все более упрочивались, переходя и в религиозные войны. Их значение было по преимуществу государственное, и римско-католическая церковь даже навсегда сохранила такую формальную постановку, что она сама по себе не осуждает на смертную казнь за дела веры, а только констатирует факт еретичества или измены вере, передавая затем виновных на благоусмотрение государственного суда. А в гражданских уложениях значилось, что таковых должно казнить, большею частью через сожжение. Та же процедура была перенесена впоследствии в Россию, и, например, наши старообрядцы предавались казни именно по «Уложению» Алексея Михайловича. К чести Русской Церкви должно сказать, что у нас таких преследований было сравнительно мало и в среде церковной против них раздавались очень авторитетные протесты (Нил Сорский). Наиболее развились преследования в римском католицизме. Нет надобности упоминать об общеизвестных **аутодафе** и деятельности инквизиции. Разумеется, во всем этом не оставалось уже и тени духа христианства, и, несмотря на это, деятели церковные принимали в преследованиях самое горячее участие. Должно, однако, заметить, что и на Западе римские Папы постоянно проявляли относительную терпимость и гораздо менее замешаны в насилиях религиозных, чем власти светские, и особенно государственные.

* Деяния Вселенских соборов. Т. V. — Собор Никейский Вселенский. Деяние пятое. Письмо восточных Патриархов.

Это происходило как вследствие большего памятования духа христианства, так и потому, что идея принуждения в деле убеждений свойственна не Церкви, а государству. Известны жестокие войны и религиозные преследования в эпоху протестантизма, который, провозглашая идею свободы религиозных убеждений, казалось бы, совершенно не совместим был с насильственными религиозными действиями. И, однако, Лютер призывал к истреблению еретиков-анабаптистов с истинной яростью, едва ли не превзошедшей призывы католических прелатов в войнах против еретиков-альбигойцев. Преследования за убеждения не стали менее сильны и в ту эпоху, когда причиной вражды выставлялись уже не религиозные мотивы, а политические и социальные. Нет надобности упоминать о ряде революций, начиная с первой Французской, в которых истребление иномыслящих затмевало даже ярость инквизиций. Дело в том, что религиозные мотивировки преследований и насилий, в сущности, лишь прикрывали в христианском мире цели и стремления ничуть не религиозные, а политические, экономические, социальные. При этом то, что было бессмысленно и преступно с религиозной точки зрения, становилось далеко не бессмысленным в руках людей, преследующих цели политические или экономические. Насилием нельзя вселить той или иной веры. Но для государства или для завоевателей известного социального или экономического интереса вовсе и не требовалось переубедить противников. Достаточно было принудить их к повиновению, к исполнению требований. Меч и огонь, бессмысленные в деле **веры**, вполне целесообразны в борьбе за власть и блага земные. Этими средствами действительно добывалась власть, утверждался тот или иной порядок, приобреталось искомое имущество и т. д.

То, что история зачисляет в разряд религиозных насилий, в истории христианства почти исключительно развивалось и совершалось вовсе не из религиозных побуждений. Если были исключительные фанатики религии, чуждые христианского духа, то они всегда составляли ничтожное исключение и были бы даже не в состоянии ничего сделать, если бы к их услугам не выступали интересы государственные и экономические, которые можно было прикрывать мотивами якобы религиозными.

ГЛАВА XXXV
Христианская культура

Господство христианства в мире сопровождалось развитием величайшей в мире культуры, которая справедливо должна называться христианской культурой, так как все это утончение внутренних отношений, приспособление общества к потребностям человека, развитие прав личности, так же как небывалое дотоле овладение силами природы и разностороннее украшение жизни — все это было выращено влиянием христианства.

Создание материальной культуры и внешнее украшение жизни, конечно, не входят в непосредственные цели христианства, а высшая аскетическая точка зрения видит даже в утонченностях жизни противоречие со стремлением к жизни духовной, составляющей прямую цель христианства. Но высшая аскетическая точка зрения, будучи сама по себе совершенно правильною, не дает всеобще-обязательного режима. Земная фаза нашего существования протекает в условиях материальной природы, которая имеет свои законные требования, не исключаемые задачами веры и спасения души. Идея Царствия Божия, поскольку она развивается в земной жизни, требует лишь **подчинения** материальных потребностей духовным потребностям, требует, чтобы основной целью жизни было душевное спасение и чтобы второстепенные цели, создаваемые потребностями земной природы, не заглушали своими приманками того, что есть главная задача.

Между тем основные задачи личности и взаимные отношения между людьми, предписываемые христианством, таковы, что при соблюдении их сама собою вырастает высшая утонченная общественность. Религия указывает известные обязанности к семье, к ближним, требует обуздания своекорыстия и жадности, клеймит эксплуатацию человека человеком, предписывает людям взаимную помощь, с особенным вниманием к слабому: все это создает обстановку в высшей степени благоприятную для успешности труда, для поднятия уровня общего благосостояния, для воспитания человека как работника и устроителя общества. Требование справедливости и попечения о всех дает толчок усовершенствованию общественной организации. Понятие о власти как учреждении божественном, имеющем миссией обслуживать общее благо, создает со стороны народа повышенные требования к государственности и в самих носителях власти воспитывает стремление быть соответственными поставленному для власти идеалу. Так вырастает облагороженная государственность, на которую Церковь отбрасывает свет религиозной идеи своей.

Главное воздействие на культурность общества христианство оказало высоким понятием о личности человека вообще. Человеческое достоинство вырастало до чрезвычайности, и с этим общество и государство должно было считаться. Между прочим, одинаковое достоинство природы, одинаковое во всех людях искание богообщения приводило к тому, что и в общественных отношениях являлся принцип равенства. Но, с другой стороны, вводя в общественную жизнь сознание равенства всех на главнейшей стороне жизни — религиозной, христианство не было эгалитарным, и это вытекало из самого религиозного принципа. Действительно, хотя человеческое достоинство одинаково, но дары личности различны, и истинная жизнь складывается не всеобщей уравнительностью, но всеобщим гармоническим взаимослужением и взаимоподчинением. Не эгалитаризм приносило с собой христианство, а **солидарность.** Отсюда является и дисциплина, не имеющая ничего обидно-

го, так как она во всех взаимоотношениях обоюдна и, сверх того, связана с внутренним стремлением каждого к самообладанию.

Личность по-христиански безусловно свободна, но если она имеет в виду жить по-христиански, стремиться к спасению — она должна быть проникнута самообладанием: жить как свободная, но не как злоупотребляющая свободой. В действии под влиянием порывов страсти и корыстного пожелания нет свободы: это есть погружение в рабство страсти и внешней приманки. Свобода, таким образом, сама дает основание дисциплины. С другой стороны, внешний орган власти и дисциплины не имеет самодовлеющей, произвольной силы, но представляет служение по божественной делегации. На таких основаниях, которые, под давлением духа христианства, налагали свою печать на общественные и государственные отношения, строилось общежитие, где развивалась личность очень высокая, самостоятельная, полная внутреннего сознания прав и обязанностей.

Это было прочным основанием культурного развития.

Должно прибавить, что человек, по христианскому воззрению, имеет в мире такие задачи, которые его влекут к **познанию.** Не одно нравственное усовершение, но и познание имеет религиозный характер, ибо оно имеет отношение к общению с Божеством. Без Откровения человек не может отыскать Бога, но необходимость искания не уничтожается Откровением. «Бог, — говорит ап. Павел, — произвел людей для того, чтобы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли» (Деян. 17, 27). Ибо «невидимое Его, вечная сила Его и Божество — от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Небрежение к этому рассматриванию даже составляло бы вину человека. С другой стороны, принимание твари за Творца есть начало религиозных заблуждений. Таким образом, известное знание природы становится необходимо для того, чтобы суметь выделить Творца из творения и понять «божество» Творца из того, что не есть Он.

Без сомнения, потребность знания для веры не одинакова у людей. Но вообще для человечества знание необходимо. По недостатку знания существовало и существует множество суеверий, которые в основе своей всегда имеют ложное представление о твари и вследствие этого принимают за божественное то, что в действительности есть явление тварное. Например, в аскетической практике язычников многие упражнения, почитаемые за общение с Богом, приводят лишь к общению с разнородными силами природы. Таким образом, незнание прямо способно отвлекать от Бога.

Тут самые религиозные предпосылки поощряют человека идти на приобретение знания. Действительно, в данном, например, случае человек необходимо должен различить границу между божественным и тварным. Естество есть область необходимости, в ней нет свободы, нет ответственности, нет греха, нет и добродетели. Область духа, элемента божественного, напротив — свободна; жизнь духа совершается по произволению, вследствие чего в ней

есть и грех, и святость, есть ответственность. Жизнь эта — духовная, религиозная — совершается лишь в области духа. Было бы духовной гибелью допустить, чтобы естество подчинило нас из-за того, что мы его примем ошибочно за Божество. Поэтому с религиозной точки зрения нам важно знать законы естества и сферу их действия, для того чтобы уметь разграничить и в самом себе область естественную, следующую по законам необходимости, и область духовную, и не отдать под власть естества никакой части удела духа, не принять по ложным признакам области естества за область духа. Только в этом случае человек может ясно усмотреть свой путь к Богу.

Эти соображения, сами собою вытекающие из христианской веры, уполномочивают человека на испытание природы во всей широте и глубине. То же относится и к философии как выяснению законов бытия, жизни и ее частных явлений.

Конечно, в христианском мире далеко не всегда относились с таким уважением к свободе научного исследования. Очень часто сами служители религии взглянули бы на такую свободу как на ересь и погибель человека. Но одно дело — узость и невежество в понимании духа своей веры, и другое — действительное содержание этой веры. Человек, вдумывающийся в свою христианскую веру и имеющий стремление к познанию, не мог не почувствовать себя свободным идти к знанию, что бы ни говорили ему невежественные фанатики псевдодогмата. В христианском мире так и было. Содержание религиозного учения было слишком ясно, оно уполномочивало на искание познания и даже поощряло к этому. И потому-то христианская эпоха сделалась эпохой величайшего развития науки во всех ее сферах, ибо немыслимо разграничить в познании что-либо недозволенное от дозволенного. Если наука есть дело также Божие, то в ней дозволена **вся** область, человеческому уму доступная.

Это огромное и постоянно растущее познание, углубляющееся и в силы природы, и в человеческую психику, и в законы общественности и истории, необычайно расширило наше обладание силами природы и уменье ими пользоваться. Вследствие этого являлось, как неизбежное последствие, применение всей области познанного к потребностям людей. А из этого проистекало то обстоятельство, что, при полном памятовании бренности всего земного и искании жизни вечной, христиане получали средства и в этой земной жизни устраиваться по высокому уровню общественности и культурности, со всеми их атрибутами: наукой, искусством, техникой, построением общественности на соединении свободы и порядка, со стремлением к всеобщему праву и благосостоянию и т. д.

Противники христианства любят говорить, что различные стороны культуры сделали успехи главнейше в такое время, когда руководство общественностью было захвачено в руки людьми, от христианства отпавшими. Но они пожинали то, что было засеяно и взращено христианством. Христианство создало тот человече-

ский материал, на свойствах которого стало возможно воздвижение этой высокой культуры. Нет сомнения, что если бы христианство пало и выработка людей перешла в руки его врагов, то новые поколения, ими воспитанные, могли бы дать только понижение общественности и культурности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Септимий Север (146—211) — римский император с 193 года, основатель династии Северов.

Филипп Марк Юлий Павел Араб (244—249) — римский император, араб по происхождению.

2. Лебедев Алексей Петрович (1845—1908) — знаменитый церковный историк. Профессор Московской Духовной академии и Московского университета, доктор богословия. Имеется собрание сочинений в 10 томах.

3. Ориген (ок. 185—253/254) — философ и богослов. Соединял платонизм с христианским учением. Константинопольским собором (543 г.) был анафематствован, но вопрос о его еретичестве является спорным.

4. Св. Дионисий Александрийский Великий (? —264) — епископ, богослов.

5. Марк Аврелий (121—180) — римский император с 161 г., из династии Антонинов. Философ-стоик, автор книги «Наедине с собою».

6. Люций Аврелий Коммод (161—192) — римский император с 180 г., из династии Антонинов. Убит заговорщиками.

7. Св. Григорий Богослов (ок. 330—390) — великий Отец и Учитель Церкви. Епископ города Назианза. Его память празднуется 25 января.

8. Св. Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394) — Отец и Учитель Церкви, брат св. Василия Великого. Епископ города Ниса.

9. Викентий Лиринский (? — 450) — настоятель Лиринского монастыря в Галлии. Автор «Памятных записок».

10. Св. Иоанн Златоуст (ок. 350—407) — великий Отец и Учитель Церкви, знаменитый проповедник. Архиепископ Константинопольский, смещенный врагами с кафедры и отправленный в ссылку, по пути в которую он скончался. Литургия, совершаемая в Церкви, носит его имя.

11. Блаженный Августин Аврелий (354—430) — богослов, епископ Иппонский. Главный представитель западной патристики.

12. Св. Антоний Великий (ок. 250—356) — преподобный. Родоначальник христианского монашества.

13. Св. Амвросий Медиоланский (330/340—397) — великий Отец и Учитель Церкви.

14. Осия Кордовский (? — 359) — святитель испанский, епископ Кордувийский. Прожил более 100 лет.

15. Миланский эдикт 313 года о веротерпимости, давший свободу христианству.

16. Константин Великий (ок. 285—337) — император римский с 306 года. Даровал свободу христианству Миланским эдиктом. Основал новую столицу Константинополь.

17. Коркунов Николай Михайлович (1853–1904) – юрист, доктор русского государственного права, профессор С.-Петербургского университета. Автор книги «Русское государственное право». Т. 1–2. СПб., 1899–1901. Изд. 3-е.

18. Суворов Николай Семенович (1848–1909) – канонист, профессор церковного права Императорского Московского университета. Автор «Курса церковного права». Т. 1–2. Ярославль, 1889–1890.

19. Вальсамон Феодор – с 1193 г. антиохийский патриарх. Канонист Православной Церкви. Наиболее известным из его трудов является толкование на Номоканон патриарха Фотия.

20. Курганов Федор Афанасьевич (1844–1920) – историк, профессор Казанской Духовной академии. Автор книги «Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи». Казань, 1880.

21. Юстиниан (482 или 483–565) – византийский император с 527 г. Расширил границы империи. Провел кодификацию Римского права.

22. Св. Феодор Студит (759–826) – знаменитый подвижник и писатель. Был главным борцом с иконоборцами. Автор Большого и Малого Катехизисов.

23. Иоанн II Комнен (1087–1143) – византийский император с 1118 года. Вел удачные войны с врагами Византийской империи.

24. Епанагога (Эпанагога) – руководство для судий в Византии, составленное после 879 г.

25. Халкидонский собор – IV Вселенский Собор 451 года, установивший 30 правил канонических.

26. Заозерский Николай Александрович (1851–1919) – профессор канонического права Московской Духовной академии. Автор книги «О церковной власти». Сергиев Посад, 1894 (докторская диссертация).

27. Лебо Шарль (1705–1788) – французский византинист. Автор книги «История поздней Империи». Т. 1–26. Второе издание исправлено и дополнено арменоведом Сен-Мартеном и грузиноведом Броссе (21 том. Париж, 1824–1836).

28. Св. Кирилл Александрийский – архиепископ (конец 70-х гг. IV в. – ок. 445), прославился борьбой с несторианством. Знаменитый богослов.

29. Никейские соборы – церковные соборы, бывшие в г. Никее, в Вифании. Наиболее значительны из них два: Первый Никейский Вселенский собор (325 г.) собрался по поводу ереси Ария. На соборе была наречена анафема на ариан. Был составлен Символ веры, предваренный великим спором о слове «единосущный». Второй Никейский Вселенский собор (787 г.) рассматривал вопрос о почитании икон.

30. Св. Афанасий Александрийский (ок. 295–373) – епископ, богослов. Боролся с арианством.

31. Констанций II (317–361) – римский император, поддерживал ариан.

32. Ливерий (Либерий) – в 352–366 гг. был римским епископом. Сторонник св. Афанасия Александрийского в борьбе с арианством.

33. Валент Флавий (ок. 328–378) – император восточной части Римской империи. Погиб в сражении с вестготами.

34. Феодосий I Великий (ок. 346—395) — византийский император с 379 г. Преследовал ариан и язычников.

35. Имеется в виду Второй Вселенский Константинопольский собор 381 г., созванный для решения вопроса об учении ариан об Иисусе Христе.

36. Гонорий (384—423) — император Западной Римской империи с 395 года. Боролся с язычниками и еретиками.

37. Пелагий — еретик, основатель пелагианства, возникшего в V в. Отрицал реальность благодати Божией, не православно учил о первородном грехе.

Целестин (Целестий) — римский патриций, увлеченный учением Пелагия и открыто проповедовавший это учение.

38. Л. А. Тихомиров имеет в виду Феодосия I Великого, но это был другой византийский император — Феодосий II Малый (408—450), женатый на Евдокии, дочери афинского философа Афинаида.

39. Монофизиты (монофиситы) — еретическое учение, возникшее в V в. Утверждало, что во Христе человеческое начало поглощено Божественным.

40. «Разбойничий собор» происходил в 449 г. в Ефесе под председательством александрийского патриарха Диоскора. Причинил много зла православным, в особенности константинопольскому патриарху Флавиану.

41. Маркиан — византийский император в 450—457 гг.

42. Василиск — отнял престол у законного преемника Зенона, правил в 475—476 гг.

43. Зенон (Зинон) — византийский император в 474—491 гг.

44. Анастасий I Дикор (ок. 430—518) — византийский император с 491 г.

45. Юстин I — византийский император в 518—527 гг.

46. Вигилий — папа римский с 540 по 555 г.

47. Ираклий (575—641) — византийский император с 610 г. Сверг императора Фоку и занял престол.

48. Монофелитство — еретическое учение, возникшее в VII в. Утверждали, что Господь Иисус Христос обладает двумя природами, но одной волей.

49. Императора, которого имеет в виду Л. А. Тихомиров, звали Константин III (Констант II) — византийский император в 641—668 гг.

50. Св. Максим Исповедник (ок. 580—662) — богослов, главный борец с монофелитством.

51. Константин IV — византийский император в 668—685 гг. «Погонат» означает «Бородатый».

52. Шестой Вселенский собор — 3-й Константинопольский, проходивший в 680 г.

53. Филиппик Вардан — византийский император в 711—713 гг. Был низложен.

54. Лев III Исаврянин (ок. 675—741) — византийский император с 717 г.

55. Кедрин Георгий — византийский историк XII в. Хроника, написанная им, начинаясь с сотворения мира, доводится до 1057 года.

ОТДЕЛ ШЕСТОЙ
Ислам

ГЛАВА XXXVI
Пророк ислама

Через шесть столетий по возникновении христианства из Аравии, дотоле не проявлявшей способности к мировой роли, вышло новое учение, полное такого внутреннего напряжения, что оно некоторое время угрожало совершенно поглотить страны, заселенные исповедниками наиболее могущественных религиозных систем — христианами, иудеями, персами и индуистами. Это было учение Магомета — ислам, развившее свои силы с быстротой, неведомой до тех пор ни одной религии, хотя в конце концов его влияние на умы человечества далеко не соответствовало этой первоначальной кажущейся силе.

Ислам до некоторой степени может быть рассматриваем как учение синкретическое, так как он сложился из влияний еврейских, христианских и местно-арабских, к которым впоследствии добавились влияния персидские и индусские. Однако религиозная концепция Магомета должна быть признана все-таки оригинальной, так как он развил местную арабскую идею Аллаха в таком виде, который не совпадает ни с еврейским, ни с христианским представлением об отношении Божества к человечеству, не говоря уже о представлениях индуистских.

Арабское племя сложилось из элементов не вполне однородных. Часть арабов, населявшая пустыни, считала себя потомками Измаила, сына Авраама и Агари. Жители Йемена, наиболее плодородной и цивилизованной части полуострова, считались кахтамитами, потомками библейского Иоктана.

Арабы времен Магомета, особенно измаилиты-бедуины, находились на очень низком уровне религиозного развития, спускавшегося до анимистического и фетистического характера. Они поклонялись различным мелким божествам, между прочим, трем дочерям Аллаха, то есть Бога, которого существо было для арабов очень неясно, хотя все-таки понятие Аллаха выражало у них идею Бога по преимуществу. Культ Аллаха был очень распространен, и храмом его служила Кааба (в Мекке) с известным черным камнем (может быть, аэролитом). Сюда стекались на поклонение все арабские племена на праздник Хадж, время которого было обязательным для всех племен перемирием. Это был именно праздник Аллаха, которого идею и развил Магомет.

Из внеарабских влияний на полуострове было особенно сильно еврейское. Христианство проникало по преимуществу в виде еретических сект. В Южной Аравии были сношения с Абиссинией. Что касается евреев, их колонии известны в Аравии с незапамятных времен. Предания относят чуть не к эпохе Иисуса Навина появление евреев в Аравии. Во время разрушения Иерусалимского Храма евреи в большом количестве бежали в Аравию. Сюда же укрылись беглецы зелоты после разрушения Иерусалима римлянами. Еврейская колонизация, особенно сильная на севере, проникала до Йемена. В северной Аравии евреи жили независимыми племенами, усвоившими пастушеский образ жизни. Им, между прочим, долго, до самого 530 года, принадлежала Медина, называвшаяся Ятриб (или Ясриб). Только незадолго до рождения Магомета, в 535 году, еврейские ятрибские племена принуждены были дать место также нескольким арабским племенам, с которыми жили, впрочем, федеративно, на равных правах. Ятриб был центром еврейской учености в Аравии, здесь имелась высшая раввинская школа, иногда называемая академией. Совершенно усвоив образ жизни арабов и знание их языка, аравийские евреи, однако, сохранили свою веру и распространяли ее между арабами, на которых вообще имели большое культурное влияние. Хотя арабская азбука происходит не от еврейской, но календарь здесь введен евреями.

Влиянию евреев способствовала близость языка и общность происхождения. Евреи усердно поддерживали между арабами идею об общем происхождении от Авраама, хотя от различных матерей*.

Обрезание арабы имели еще во времена язычества. В южной Аравии царь Йемена Абу Кериб с частью народа в 500 году принял еврейскую веру, которая оставалась господствующей до 530 г., когда вследствие жалоб христиан, притесняемых евреями, абиссинский негус завоевал эту страну и уничтожил господство евреев.

В общей сложности в Аравии можно было встретить и примитивное язычество, и иудейство Моисеево, и еврейские мистические учения, и христианство, хотя характера сектантского, и много влияний мистики сирийской, египетской и греческой. Магомет, много путешествовавший по торговым делам, легко мог ознакомиться с этими различными религиозными воззрениями. Однако сам он был, во всяком случае, кровный араб из племени корейшитов.

Магомет родился в Мекке, религиозном центре культа Аллаха, в 570 году. Его отец Абдулла был сын Абдаль Муталиба из семьи Хашим. Мать Магомета Амина, дочь Вахба из семьи Зухра, была также арабка, хотя, по преданию, она родом из Ятриба, то есть

* Г. Грец. История евреев. Т. I. С. 73—100. Сам Грец не верит происхождению арабов от Измаила. Однако это общее предание евреев и арабов. Как сказано — арабы, жившие в городах, производили себя от Иоктана, бедуины же — от Измаила.

местности сильно евреизированной. Происходя от бедных родителей, он сделался приказчиком богатой вдовы, арабки Хадиджи, по делам которой много разъезжал и на которой потом женился, когда ему было 24 года, а ей 39. Двоюродный брат Хадиджи Варак ибн Науфал, по Грецу, принял еврейскую веру и умел читать по-еврейски. А. Мюллер называет его «христианином с оттенком эвионизма»*.

Разницы тут большой нет, так как эвиониты, или «иудействующие христиане», — это была еретическая секта, соблюдавшая обрезание и весь Закон иудейский. Спасителя они считали сыном не Божиим, а Иосифа и Марии, обыкновенным человеком, только освященным Св. Духом. Из книг Нового Завета они признавали только Евангелие от Матфея и состояли по племени исключительно из евреев. Таким образом, Варака ибн Науфал мог лишь спутать понятия Магомета о христианстве. Что касается евреев, сношения с ними Магомета были первоначально очень тесны. Помощники его Абдалла ибн Салам и Мухнарик были евреи и соблюдали весь Закон. Некоторое время у него был секретарь еврей, который вел всю его переписку. Сам Магомет не знал никакой грамоты, ни арабской, ни еврейской. Относительно же своего учения считал, что он лишь восстановляет чистую веру Авраама, которую исказили евреи, как они исказили и Писание. Первоначально Магомет был уверен, что евреи присоединятся к его учению, евреи же в свою очередь полагали, что он сделается просто еврейским прозелитом и поддержит их власть в Аравии. О христианстве Магомет имел еще более смутные понятия, чем о еврействе. По безграмотству он не мог знать ни Ветхого, ни Нового Завета иначе как по наслышке. Согласно с эвионитами, он признавал Спасителя пророком, но отрицал его божественность и утверждал, что христиане извратили не только Писание, но и учение самого Иисуса Христа. Все такие смелые решения Магомет делал не на основании какихнибудь научных знаний, которых не имел, а на основании своих непосредственных вдохновений. Он искал религиозной истины, и в связи с эпилепсией, которою, по-видимому, страдал**, он впадал в экстаз, во время которого видел небесные сферы, разговаривал с пророками и самим Аллахом. В знаменитейшем видении своем, так называемом «восхождении на небо», с архангелом Гавриилом, на волшебном коне Альбораке Магомет прошел семь небес, на которых видел Адама, Иисуса Христа, Иосифа, Эноха, Аарона, Моисея, Авраама. Дальше седьмого неба Архангел Гавриил уже не мог идти, но Магомет один поднялся до самого Престола Ал-

* А. Мюллер[1]. История ислама с основания до новейшего времени. СПб., 1895. Т. I. С. 55–57.

** По словам родных Магомета, его иногда охватывала сильная дрожь, за которой следовал род обморока, сопровождаемого конвульсиями, причем со лба его струился пот, и он лежал, закрыв глаза, с пеной у рта, крича, «как молодой верблюд». Г. Саблуков[2]. Сведения о Коране, законоположительной книге Мохаммеданского вероучения. Казань, Университетская типогр., 1884. С. 181.

лаха и видел на престоле надпись «Нет Бога, кроме Аллаха, и Магомет Посланник Его»*.

Получая таким образом знание истины из прямых источников, Магомет считал и объявлял ложью все, что не согласно с его видениями.

Поэтому Магомет скоро разошелся с евреями. Начало борьбе положили сами евреи, потому что, убедившись в его полном невежестве в Священном Писании и в том, что он отнюдь не хочет идти за ними, а рассчитывает их увлечь за собой, — они начали подрывать его проповедь и его авторитет среди арабов. Он, в свою очередь, объявил их безбожниками и начал против них жестокую войну, насильственно обращая их в ислам. В конце концов отношения дошли до полной ненависти. Пленная еврейка Циннов, или Зенобия, пыталась даже отравить Магомета, и не совсем безуспешно, потому что хотя Магомет успел выплюнуть отравленный кусок, однако яд несколько подействовал, и Магомет стал хворать, через два-три года (в 632 г.) умер. Несмотря на полное искоренение еврейских племен в Ятрибе, Хайбере и других местах и насильственное обращение их в ислам, «остатки евреев, — говорит Грец, — не отказывались от надежды избавиться от врага. Они заводили крамолы и действовали сообща с недовольными арабами». Когда Магомет умер, «евреи Аравии с справедливым (?) злорадством, — говорит Грец, — узнали о его смерти»**.

Как бы то ни было, разорвавши с иудейством и обманув все его надежды, Магомет стал национальным арабским пророком и политическим деятелем.

ГЛАВА XXXVII
Основной характер ислама

Вероучение Магомета очень скоро по его смерти подверглось чуждым влияниям, пропитавшись ими до такой степени, что только символическое толкование Корана способно было совмещать их с действительным учением пророка. Но основное учение Магомета было чрезвычайно просто, деловито и материалистично даже в описаниях небесных сфер. Оно отразило арабский дух, не склонный к мистическим настроениям и концепциям. Предназначенное основателем своим ко всемирному распространению, это учение просто и бедно внутренним содержанием, что отчасти облегчало его усвоение, но в то же время делало ислам безоружным против сторонних влияний, направлявшихся на людей, склонных более глубоко и тонко понять идею Божества и его отношения к миру.

В создании ислама Магомет сделал огромный шаг назад, в глубину прошлых тысячелетий, и в этом резко отличается от христианства и иудейства. Он задался целью восстановить древнюю

* Там же. С. 190–203.
** Г. Грец. История евреев. Т. I. С. 120.

веру Авраама, отбросив весь ряд тысячелетий, в которые совершалось дальнейшее развитие веры Авраамовой. Иудейство само исходило из веры Авраама, но не остановилось на ней. Оно дополнило ее Законом Моисея, вдохновениями пророков, обширными толкованиями ученых раввинов, признанием за «преданием» равносильности с законом, наконец, искусственным чтением Писания, дозволявшим вкладывать в его букву почти какой угодно смысл. Таким путем еврейство создало сложную веру, в которой, при кажущемся строгом подчинении букве закона, почти эмансипировалось от него посредством «толкований», имеющих целью определить точный юридический смысл закона. Посредством же искусственного чтения Писания еврейство внесло в свою веру даже концепции языческой философии в тайных учениях Каббалы.

Не менее иудеев и христианство признавало своим исходным пунктом веру Авраамову, признавало и Закон Моисея. Но, не отвергая Закона, христианство упразднило его посредством «исполнения». Оно обнаружило под буквой закона его дух, поставило религиозной задачей исполнение духа закона и тем самым сделало уже не нужным исполнение буквы его. Таким образом, как христианство, так и иудейство, признавая веру Авраама за свою собственную, не остановились на ней, а пошли дальше по пути развития религиозного сознания и религиозной жизни. Идея Магомета, в резкое отличие от этого, отвергла всю работу религиозного сознания в течение пяти тысячелетий и поставила целью возвращение к вере Авраама.

По цели — это было движение неразвитого ума **назад**, к первобытности, к первым проблескам истинной веры. Фактически это было даже неисполнимо вследствие того, что вера Авраамова известна (по Писанию) лишь в самых общих чертах. Но такая цель ставила Магомета на национально-арабскую почву. О вере Авраама ему приходилось искать сведений в преданиях арабов, потомков сына Авраама, Измаила, и в непосредственных вдохновениях и откровениях самого Магомета. К вере Авраама в единого Бога (нет Бога, кроме Бога) он прибавил пояснительное заявление — «и Магомет — Пророк Его».

Таким образом, вероучение Магомета становилось самостоятельным и своеобразно арабским. «Из тесных границ христианско-иудейской секты (каким было вначале учение Магомета) — ислам сразу высвобождается в национальную религию арабского народа», — говорит А. Мюллер*.

Самый язык религии в исламе становится арабским. Магомет диктовал свои вдохновения, говорит предание, на семи арабских наречиях, и лишь халиф Осман, которому принадлежит редакция Корана, изложил его на наречии корейшитов. Доселе мусульмане считают, что понимать Коран можно, лишь читая его по-арабски, и относятся пренебрежительно к переводам его.

* А. Мюллер. История ислама. Т. I. С. 117.

Знание арабского языка стало, таким образом, необходимо для всех народов мусульманского мира, и это сделало арабский язык общелитературным и научным для многовековой литературы. С этим и общий дух арабский получил влияние на огромные области Азии, Африки и даже Европы. Вообще, благодаря Магомету и исламу арабы на несколько веков стали влиятельным членом мировой культуры.

Но если Магомет сделался национальным арабским деятелем и в религиозном отношении создал культ Аллаха — Бога своего родного города Мекки, — для уяснения его идеи углубляясь в арабские предания и вдохновения своего арабского духа, то это не значит, чтобы он был простым компилятором арабских преданий. Напротив, он извлекал из народного духа лишь то, что соответствовало понятиям о Едином Боге, общем Творце всех людей. Арабский дух оказался достаточно универсален для того, чтобы дать Магомету средства борьбы со всеми языческими тенденциями арабских племен. Эту борьбу Магомет вел энергично и непримиримо. Он отчетливо сознавал и говорил, что Аллах — Бог Авраама, есть тот самый Бог, какого чтили иудеи и христиане, и что, возвращая свой народ к вере Авраама, он привлекает его на служение Бога всего мира и, следовательно, к мировой роли. В этом отношении арабский пророк стал выше иудейства, которое в своем главном русле не могло отрешиться от придавания Иегове значения еврейского национального божества. Магомет, наоборот, приблизился к универсализму христиан, у которых, вероятно, и заимствовал его.

Действительно, будучи арабом и призывая родную Аравию на служение Аллаху, Магомет с первых же шагов своей деятельности покинул свойственную тогда арабам племенную точку зрения и вместо племени создал «общество верующих», подобие христианской Церкви.

Еще перед бегством в Медину, в 622 году, Магомет, принадлежавший к племени корейшитов и получивший драгоценную помощь своих родовичей во всех столкновениях с врагами, невзирая даже на то, что корейшиты вовсе не хотели принимать ислама, — торжественно основал **общество правоверных**, как бы новый народ, и вышел из состава своего родного племени. В новом обществе правоверных были не только лица разных племен, но даже бывшие рабы, ставшие, с поступлением в общество ислама, свободными. Вся взаимопомощь, обязательная в арабских племенах, перенесена была для правоверных в это новое общество, которое окончательно было регулировано в Медине. Это создание общества, связанного уже не родством и единением около Аллаха, делало новую веру универсальною, позволяло входить в ряды мусульман людям всех народов, даже и насильственно обращенных в новую веру. Вместе с тем солидарность и взаимопомощь, перенесенная с племени на общество ислама, создавали ту материальную обеспеченность всякого мусульманина, которая привлекала

к исламу массы народов из всех других вер, не исключая даже христианской.

Впоследствии мусульманство раздробилось на секты и вероисповедные школы и усвоило себе точки зрения, безусловно, чуждые Магомету. Но сам Магомет вводил религию, которая избавляла человека от трудных умствований, упрощала его нравственность и если требовала безусловной покорности Богу и исполнения довольно сложных обрядов, то, с другой стороны, делала мусульманина владыкой мира, господином над всеми племенами земными. Основы веры ислама просты. Прежде всего они сводятся к безусловному подчинению Богу, что выражает самое слово «ислам» (преданность или покорность). Человек, создание Божие, остается в полной власти Бога. Коран говорит, что мы зависим от произвольного Божия предопределения, которого никто не может избежать. Бог руководит каждым, как хочет, кого хочет, он даже вторгает в заблуждение. Такой фатализм кажется несовместим с нравственной ответственностью, но она у мусульман переносится в область исполнения предписаний Корана. Сам же по себе фатализм делал мусульман особенно способными к завоевательной роли, подрывая страх смерти.

Подчиняясь безусловно Богу, мусульманин делался распространителем власти Божией на земле. Все люди обязаны подчиняться Аллаху, хотят они этого или не хотят. Если они не подчиняются, то не имеют права на жизнь. Поэтому язычники подлежат или обращению в ислам, или истреблению. Насильственное обращение в ислам не представляет, с Магометовой точки зрения, ничего предосудительного, ибо люди **обязаны** безусловно покоряться Богу не по своему желанию, а потому что Аллах этого от них требует. Магомет обращал насильственно в свою веру не только язычников, но и евреев. Однако вскоре было установлено, что насильственному обращению или истреблению не подлежат все, «имеющие Писание», то есть христиане и иудеи. Предполагалось, что они также подчиняются Богу, хотя и неправильно, по каким-то недостаткам своего Писания, но не по нежеланию ему подчиняться. Однако, как не подчиняющиеся установленным способом, они не могут иметь самостоятельного существования, не имеют прав и должны служить на пользу правоверным. Таким образом, уже при Магомете мусульманам была указана цель покорения всего мира, причем господствовать всюду могут только магометане, неверные же подлежат или истреблению, или насильственному обращению, или же, наконец (иудеи и христиане), подчиненному существованию, обязаны платить магометанам деньги за дозволение существовать, хотя бы и в бесправном положении. Такая перспектива всемирного завоевания и грабежа была также вполне в духе арабов, вечно занимавшихся грабежами всех «чужих» и самоотверженно защищавших всех «своих».

Безусловное подчинение верных Аллаху и покорение ему неверных было первой основой воинственной и фанатической рели-

гии Магомета. Но для правоверных были установлены и другие обязанности. В магометанстве поныне, среди всяких разногласий сект, существует пять так называемых «столпов веры», общих для всех. Это именно: 1) **исповедание веры**, которое выражается и в завоевании неверных; 2) **молитва**, исполняемая согласно предписанным обрядам; 3) **милостыня**; 4) **пост**, совершаемый в предписанное время и в предписанном порядке; 5) **путешествие в Мекку** на поклонение хотя бы раз в жизни. Обрядовые предписания магометанства довольно сложны и обременительны, но это не препятствовало притягательной силе ислама. Как справедливо замечает Георг Шустер, «религия, ограничивающаяся внешней обрядностью, всегда приятна для среднего человека, который не любит, чтобы Божество предъявляло требования его душе, но сложные внешние обряды он исполняет охотно, если верить, что это угодно Богу. Это мы и видим в религии Магомета»*.

А мусульманство действительно не предъявляет душе человека больших требований. Предписания Корана по преимуществу сводятся к тому, что требуется общественной пользой. Коран предписывает благотворение сиротам и бедным, справедливость в мере и весе, запрещает корысть, лихву, гордость, насмешки, требует воздержание от вина, почитания родителей, ласкового обращения с женой, послушание жены мужу и т. п. Запрещается также и прелюбодеяние, но не сластолюбие и не чувственность. У самого Магомета было множество жен, и мусульмане даже гордятся этим как доказательством жизненной силы пророка. Предписания ислама вообще направлены не на развитие чистоты душевной, а на соблюдение правил житейского благополучия и благовоспитанности. Самое запрещение корысти и лихвы не обременительны для тех, кто имеет законное право обирать и грабить весь мир, за исключением своих единоверцев. Сверх того, в первоначальном мусульманстве был элемент некоторого своеобразного «коммунизма», который давал прочное обеспечение жизни всякому правоверному. Это впоследствии пришло в упадок, хотя обязанность халифа пещись о нуждах правоверных сохранилась в принципе навсегда. Особенно правильная регуляция мусульманского «коммунизма» принадлежит халифу Омару. По его конституции доход от конфискаций, дани и налогов с неверных принадлежит всем мусульманам. За покрытием расходов на военные цели, все остатки (а они представляли огромные миллионы) делились между всеми правоверными. Омар учредил особый «Диван», ведший точный расчет прихода и наличности капитала, как и список всех мусульман по племенам и семьям, пропорционально участию их в войнах против неверных. На основании этих данных вырабатывалась система годового дохода, выдаваемого каждому мусульманину с его семьей**.

* Георг Шустер. Тайные общества, союзы и ордены. СПб., 1905. С. 156.

** А. Мюллер. История ислама. Т. I. С. 302—303.

Обязанности халифа заботиться о нуждах каждого верующего хорошо рисуются следующим эпизодом из жизни того же Омара. Однажды он с отпущенником Асланом вышел на прогулку и наткнулся за городом на костер, около которого женщина что-то кипятила среди плачущих детей. На расспросы Омара она рассказала, что ей с детьми нечего есть и что она кипятит простую воду с тем, чтобы обмануть детей, думающих, будто бы она готовит пищу. Она надеялась, что дети в ожидании пищи легче уснут. Не подозревая, что перед ней находится сам повелитель правоверных, она при этом жестоко бранила халифа, который отнял у ней мужа, послал его на войну, где его убили, а теперь ей с детьми приходится умирать с голоду. Омар, не открывая себя и слегка защищая халифа тем, что он, наверное, не знает о бедствиях этой семьи, немедленно пошел в город и самолично взвалил на плечи из амбара мешок муки и хороший кусок сала. В сознании своей вины, в желании ее загладить он не позволил Аслану нести этот груз, но сам принес к женщине и сам сварил пищу. Потом сам же накормил детей, а мешок муки и сало оставил бедной женщине, которой так и не открыл своего звания. Удаляясь восвояси, он говорил Аслану, что никак не мог уйти, не успокоившись, не увидав самолично, что дети наелись и развеселились*.

Этот дух заботливости о нуждах правоверного со временем, конечно, ослабел, но он остался все-таки характеристической чертой магометанства, сближая его в этом отношении с еврейством, с той разницей, что у евреев широко развились учреждения общественной взаимопомощи, тогда как у магометан обеспечение правоверных в принципе лежало на общем религиозно-политическом главе — халифе.

Как бы то ни было, ислам вышел из рук Магомета религией, приспособляемой преимущественно для жизни политической и общественной. В отношении всего, удовлетворяющего духовные запросы личности, и тем более религиозно-философские, ислам беден и в этом отношении слаб. Но как орудие религиозно-государственной жизни он могущественнее всех других религий, и эти две характеристические черты обусловили его место в истории человечества.

Ислам — универсален, космополитичен, он принимает к себе всех и всех делает владыками мира или по крайней мере претендентами на такое владычество. Подчинившись Аллаху, мусульмане внутри своего общества равноправны, в отношении же всего остального мира имеют права владычества над неверными, над их трудом и имуществом. Мусульмане царствуют в мире с Аллахом явно, наглядно, со всеми выгодами этого. Это, конечно, прельщает среднего человека. Фанатизм, становящийся обязанностью пред Аллахом, и фатализм, истекающий из веры в предопределение, делают последователей ислама неустрашимыми воинами, тем более что каждый успех в подчинении неверных обеспечивает пра-

* Там же. Т. I. С. 319—320.

воверных все новыми богатствами. Упростив до крайности веру, связав человека с Богом не какими-нибудь тонкостями духовной жизни, а слепой безусловной покорностью с обязанностью распространять веру, Магомет создал могущественное орудие в руках пророка и его преемников. Отсюда грозная внешняя сила ислама и его сказочно быстрое распространение в мире. Но бедность религиозного содержания произвела его внутреннюю слабость и податливость на внешние влияния других религий, что в конце концов отражалось расслабляюще и на внешней силе ислама. Это проявилось очень быстро, можно сказать, с первыми же завоеваниями магометан, которых сила воскресала с каждым порывом упрощенного Магометова фанатизма и ослаблялась с каждым проявлением стремления к более глубокой и тонкой религиозной жизни.

ГЛАВА XXXVIII
Сторонние прослойки в исламе

При первых халифах мусульмане, как стремительный поток, в каких-нибудь два-три десятка лет захватили Сирию, Персию, Египет, Северную Африку*.

Во всех этих странах арабы столкнулись с религиозными учениями, проникнутыми тонкими мистическими настроениями и тонко развитыми философскими доктринами. Тут были христианские гностики, еврейские мистические каббалисты, новоперсидские последователи Зороастра, наследники обрывков греческой и египетской философии. Они во множестве поневоле принимали ислам, а нередко, конечно, находили, что, по неразвитости мусульманской доктрины, могут легко совмещать ее с прежними верованиями. Укоренившийся способ аллегорического толкования Писаний легко применялся и к Корану, даже легче, чем к Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, так как Коран, представляющий сборник несогласованных вдохновений и предписаний, отличается больше красотой образа, нежели точностью мысли.

Такие толкования явились почти тотчас после окончательной редакции Корана, именно у обращенного в ислам еврея, Абдаллы ибн Саба, во время споров об истинных преемниках пророка Магомета. Некоторые писатели (антисемиты) заподозривают Абдаллу ибн Саба в том, что он нарочно возбудил эти споры из еврейской ненависти к исламу с целью подорвать силу магометанства внутренними раздорами. Немного позднее в магометанстве действительно явился такой изменник, Абдалла ибн Маймун, который преднамеренно подрывал раздорами силу ислама и, ненавидя

* Магомет умер в 632 г. После него халифами были: Абу Бекр, умерший в 634 г., Омар, умерший в 644 г., Осман, умерший в 655 г., Али, умерший в 661 г. После этого халифат перешел в Сирию (Дамаск) к Муавии и его потомкам, династии Омейядов (Муавия был потомком Омейм, двоюродного дяди пророка Магомета).

арабов и ислам, придумал в обществе измаилитов способ уничтожить магометанство силами самих магометан. Но в отношении Абдаллы ибн Саба это не доказано. Нужно заметить, что если бы Абдалла ибн Саба действовал в этом случае в интересах еврейства или, тем паче, по поручению еврейского правительства (тогда существовали еврейские князья изгнания — Реш Голуты) — то мысль выдвигать кандидатуру именно Али представляется очень странною. Али, муж Фатимы (дочери Магомета), был именно тем полководцем Магомета, который разгромил хайберских евреев, собственноручно убил знаменитого защитника еврейской свободы Маграба и взял в плен его сестру, пытавшуюся потом отравить Магомета. Сверх того, по словам еврейского историка Греца, среди арабов еще при жизни Магомета возникло верование в то, что он никогда не умрет. Наконец, просачивание в ислам привычных верований покоренных народов было явлением неизбежным.

Как бы то ни было, в магометанстве действительно возник жестокий раскол. Он произошел на почве двух обстоятельств: различного понимания **преемственности** звания халифа и различного отношения к Магометову **преданию**. Арабы находили, что так как у Магомета не осталось наследников мужского пола, то власть халифа должна устанавливаться по избранию народа. Другая часть мусульман, преимущественно персидская, находила, что звание халифа должно быть наследственным, и Абдалла ибн Саба получил успех именно потому, что дал религиозную обстановку этой идее. Кроме того, возникли споры о значении предания. В арабской части мусульман началось собирание предания об обычаях и узаконениях, санкционированных Магометом, по свидетельству близких ему лиц. Обширный сборник этих обычаев — Сунна — был признаваем равноавторитетным с Кораном. Но сирийско-персидская часть магометан отрицала Сунну, вероятно, потому, что Сунна, точно закрепляя предписания магометанства, стесняла произвольное толкование Корана. Так возник раскол суннитов и шиитов. Арабская часть магометанства сделалась и осталась суннитами (так же как впоследствии турки). Шиитами же поныне остались персы. Слово «шиит» по смыслу своему не имеет, впрочем, никакого отношения к «Сунне», а означает просто партию Али. Спор начался во время раздоров об Али как единственном истинном преемнике Магомета. Слово «шиа» означает «партия». «Шиат Али» была партия преемника Магомета, и «шиитами» назывались его приверженцы*.

Но эти приверженцы были не только за Али, а также и против Сунны.

Просачивание в ислам верований покоренных народов совершенно понятно. Ислам был созданием арабского духа и созрел в Аравии. Но было бы немыслимо, чтобы огромные массы народов Азии и Египта остались без влияния на него, тем более что Мекка оставалась политическим центром халифата очень недолго — ме-

* А. Мюллер. Указ. соч. Т. I. С. 362.

нее 30 лет по смерти Магомета. С 661 года, по смерти Али, халифат перешел в Дамаск, к династии Омейядов, которая владычествовала около 90 лет, до 750 года, когда халифами стали аббасиды* и столицей сделался Багдад. С Багдадом связаны 500 лет жизни магометанства. Хотя арабы оставались главной руководящей силой ислама, но они сами в Дамаске, Багдаде, Египте погрузились в массы неарабского населения, впитав в себя огромные его количества и живя уже в бытовой обстановке совершенно новой. Центры религиозного и научного образования возникали и процветали большею частью также вне Аравии. Таким образом, религиозные точки зрения, свойственные духу покоренных народов, со всех сторон вторгались в ислам, глубоко его видоизменяя. Эти изменения относились и к понятию о Божестве, и к отношениям между Божеством и человеком. Божество начало принимать пантеистический характер, отношения к Нему человека начали облекаться мистическим слиянием с Ним. Развиваясь первоначально в среде, ставшей шиитской, эти воззрения проникали постепенно и в среду суннитов, делая магометанство в конце концов очень сложной, даже пестрой, религией, которую магометанское богословие лишь с трудом могло приводить к некоторому подобию стройности.

Первое появление мистико-пантеистической идеи относится ко временам халифа Османа и упомянутого еврея Абдалла ибн Саба. Османом вообще были недовольны за слабость его правления. В это время Абдалла ибн Саба стал проповедовать особую теорию преемничества власти халифа как преемственности духа Божия, бывшего у пророка Магомета, а потом переходящего в других его преемников. Истинным преемником пророка должен быть тот, на которого перешел дух Божий, бывший в Магомете. Тут явились первые ростки идеи о слиянии с Богом. Свою теорию Абдалла основывал на толковании 85 стиха 28 Суры Корана, где сказано Магомету: «Тот, кто дал тебе Коран, приведет тебя к месту возвращения». Конечно, Магомет разумел здесь свое возвращение в Мекку, из которой в это время еще был изгнан. Но слово имеет двойной смысл: «возвращение» и «воскресение мертвых». Отсюда Абдалла выводил учение о бессмертии Магомета и его воскресении, как при конце мира, так и в людях, становящихся его преемниками. Таким наследником духа Божия и Магометова в данный момент Абдалла называл именно Али, мужа Магометовой дочери Фатимы, который был знаменитый полководец, но не более близкий свойственник пророку, чем другие его зятья. Сам Али ничуть не одобрял теории Абдаллы, считая ее даже кощунственной, и хотел его казнить. Но Абдалла убежал в Египет и продолжал свою проповедь против Османа и за Али. Скоро из Египта в Мекку прибыли 500 заговорщиков, под видом паломников, в действительности же с целью силою принудить Османа к отречению от халифата. Но так как он упорно

* Аббасиды были потомки Аббаса, дяди пророка Магомета.

воспротивился их настояниям, то они его убили. После этого халифом был провозглашен действительно Али.

Али в свою очередь был убит заговорщиками через 5 лет, быть может, не без интриг сирийского наместника своего Муавии, который и сделался халифом. Но это не прекратило проповеди Абдаллы, который утверждал, что Али остается живым, что гром — это его голос, молнии — это его меч. Тут уже мы видим пантеистическое слияние духа с природою. Абдалла ибн Саба утверждал, что Али лишь временно находится в скрытом состоянии, но потом явится и водворит на земле справедливость. Так появилось учение о «скрытом имаме», играющее в магометанстве огромную роль.

Идея «скрытого имама» дала начало двум сектам: «измаилитам», возникшим в 765 году, и «дюжинникам», явившимся около 873 г.*

Обе они родственны по идее, наиболее же существенное и прочное значение имели в исламе измаилиты.

Эта секта возникла таким образом. По смерти Али халифат был захвачен омейядами, но приверженцы Али находили это узурпацией и считали своими повелителями «истинных имамов» из потомства Али. **Имам** представляет вочеловечившийся дух Божий, переходящий из одного тела в другое. Секта чтила такими имамами — **Хасана**, сына убитого Али, **Хусейна**, сына Хасана, **Али**, сына Хусейна, **Мухаммеда**, сына Али второго, и **Джафара**, сына Магомета. Но тут явилось разногласие. После Джафара имамом должен был стать его сын Измаил, но он был за дурное поведение лишен отцом этого духовного наследия, сверх того, умер еще при жизни отца, почему Джафар назначил имамом другого своего сына. Но часть секты не согласилась с этим, под влиянием знаменитого авантюриста Абдаллы ибн Маймуна.

Абдалла ибн Маймун, родом из Мидии, обыкновенно называемый персом (а некоторыми — евреем) — сектант-оккультист, ненавидевший арабов, не веривший в магометанство и имевший прямую цель подорвать ислам, выступил с доказательствами на основании аллегорического чтения Писания Ветхого Завета и Корана, что Измаил был законным имамом и что имамат переходит к сыну его Магомету, который и будет давно жданный Мессия — Махди. Он так и именуется — Магомет-Махди. Но этот Магомет куда-то исчез, и Абдалла ибн Маймун объявил, что Магомет перешел в скрытое состояние, а его — Абдаллу, назначил своим наместником, так что все истинные правоверные должны слушаться Абдаллу во имя Магомета-Махди, пока он не объявится, и в ожидании подготовлять, под руководством Абдаллы, мир к пришествию Махди. Абдалла ибн Маймун, таким образом, сделался неограниченным владыкой секты, эксплуатируя это положение

* «Дюжинники» утверждали, что после Али должно явиться 12 имамов, из которых последний уничтожит династию Багдадских Аббасидов и оснует на земле Царствие Божие. Этот двенадцатый имам, таким образом, и будет Мессия — Махди.

для роскошной жизни, которую разделяли и другие лица высших степеней. Вся система ордена была построена на обмане, жестокости, эксплуатировании человеческой глупости, и безнравственность будущих «ассасинов» вошла в историческую поговорку. Но об измаилитах и ассасинах как обществах, развивших огромное историческое значение, мы скажем в отделе «Тайных обществ» (глава 52). Здесь же должно заметить, что, как бы ни цинично владыки орденов эксплуатировали различные философские учения магометанского Востока в целях личных или в целях враждебных исламу сил*, эти доктрины не были ими выдуманы, а составляли достояние тысячелетней работы мысли и чувства народов на всем пространстве земного шара. Эти воззрения проникали в ислам, как проникали всюду. Эти точки зрения жили преимущественно в среде тех народов и сект, которые сконцентрировались в мире шиитов, но проникали постепенно и в мир Сунны, в весь мир ислама. А что такое представляли эти религиозно-философские точки зрения? Достаточно вспомнить, как описывает магометанский ученый Шахристани секты и философии своего времени, для того чтобы на каждом шагу видеть отпрыски философии древнеязыческой, каббалистической, гностической, новоперсидской, греческой мистики.

Шахристани, или Шарастани, жил в 1077—1153 годах и работал в знаменитой магометанской Мишанурской академии, откуда вышло много светил магометанской учености, вышел также и один из свирепейших владык ассасинов — Хасан ибн Саба. Но Шахристани в своем очерке приводит мнения гораздо более ранних философов ислама, именно Магомета аль-Бакир, который сам был «имамом», отцом Джафара, дедом Измаила, на прославлении которого построил свою карьеру Абдалла ибн Маймун.

Религиозная философия, из которой выросло учение о Махди, исходит из того положения, что у Бога нет никаких атрибутов, так что нельзя даже сказать, существует он или не существует, всеведущ он или неведущ, всемогущ или бессилен. Тут рисуется, стало быть, божество, не имеющее ничего общего с Аллахом ислама, божество как простой первоисточник мировой субстанции, лишенный личного характера и производящий духовные свойства только в своих эманациях, особенно же в человеке. Это нечто вроде Эн-Софа Каббалы. Магомет аль-Бакир, умерший в 736 году, то есть всего через сотню лет после пророка Магомета, объяснял, что Бог знает постольку, поскольку дал ведение знающему, и могуч постольку, поскольку дал силу могучему. Конечно, тут выражение «дал» только метафорично. Должно понимать так, что первичная исходная субстанция получает ведение и могущество

* Антисемитские писатели подозревают тут действия тайного еврейского правительства. Доказательств этому нет, да, конечно, и не может быть. Впрочем, вопрос этот был бы интересен лишь в истории политики. Что касается философских учений, их можно изучать независимо от того, эксплуатировал ли их кто-нибудь политически.

только в исходящей из нее личности. Само по себе это божество не сотворяло и вселенной **непосредственно**, а лишь посредством истекшего из него **Мирового Разума**. Разум в свою очередь породил **Мировую Душу**. Она своим обратным стремлением к Мировому Разуму вызвала к действию круговорот мировых сфер в семи кругах, вследствие чего возникли **первичная материя**, **пространство** и **время**. Это составляет пять первоначал, которых эманацией явился человек. Соответственно такому происхождению, человек стремится обратно к первоисточнику, то есть к Мировому Разуму, чтобы в нем раствориться. Эти вариации плотиновских идей затем приспособляются к учению об «имамах».

Собственными силами, гласит эта доктрина, большинство людей неспособно реализировать стремление к растворению в Мировом Разуме. Но Мировой Разум и Мировая Душа воплощаются в немногих избранниках, которые и ведут человечество к свету. Это суть пророки и имамы, возвестители и изъяснители религий. Их действие в мире совершается сообразно движению мировых сфер. Мировая Душа в своем стремлении к Мировому Разуму произвела движение семи мировых кругов. Так точно ведут человечество пророки и имамы к познанию истины, переводя людей из круга в круг, начиная с наименее сознательной религии и кончая наиболее совершенной, в которой человеку уже становятся ненужными ни заповеди, ни закон. Все религии, начиная с наименее совершенных, в которых еще нужны заповеди и закон, ведут людей к одной и той же цели, одному и тому же последнему откровению. Не всем сразу открывается истина. Пророки и имамы для того и существуют, чтобы разъяснять двойной смысл религий: **явный** для невежественного большинства и **тайный**, открываемый посвященным, единственно верный и одинаковый во всех религиях, освещающий единую всем религиям общую цель — воссоединение человека с Мировой Душой и Мировым Разумом. Различные религии служат лишь ступенями, ведущими к познанию этой единственно верной, последней, совершенной религии, и все они содержат одинаковые наставления для достижения в конце концов высшего познания: нужно только уметь разбирать эти наставления посредством аллегорического чтения Писаний*.

Таков смысл этой религиозной философии, которая, понятно, могла быть применяема для борьбы с исламом, для подрыва авторитета всякой положительной религии, всякого авторитета заповедей, наконец, могла быть направляема и для развращения людей, у которых с падением форменного страха перед нарушением заповедей могли разнуздываться животные страсти. Люди, как

* К. Казанский[3]. Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906. С. 173–174. Автор делает свое изложение по немецкому переводу сочинения Шахристани «Scharistani — Religionspasteien». В своей передаче я стараюсь как можно рельефнее подчеркнуть общие черты древнего эзотеризма в этой прививавшейся к исламу, чуждой ему философии.

Абдалла ибн Маймун, могли и сами на основании такой философии приходить к безбожию и презрению нравственного закона. Но с другой стороны, не менее понятно, что мыслители парсизма, индуизма, гнозиса, каббалы и т. д., создавшие материал для этих магометанских вариаций эзотеризма, не имели ни таких целей, ни такого понимания своих концепций. Точно так же и в исламе не одни измаилиты — ассасины или разбойники карматы усваивали эти учения, а также и люди искренние, искатели истины и высшей духовной жизни. Эти самые учения мы видим и в монашеских орденах ислама, у суфи, дервишей, мюридов, которых возникновение противоречило целям и предписаниям Магометова ислама, но которые, во всяком случае, не только не имели безнравственных или эгоистических целей, но даже не думали подрывать ислама, а, наоборот, полагали только проникнуть в глубочайший смысл учения Пророка.

Пророк Магомет отрицал монашество и воспрещал его. Однако, как обычно полагают, под влиянием христианских монастырей и, конечно, под влиянием отголосков индуизма в исламе очень скоро появились пустынники, которые начали и объединяться между собою. Это так называемые *суфи* или *дервиши*. Можно было бы заподозрить, что слово «суфи» имеет какое-нибудь сродство с греческим «мудрость» (софия). Но на самом деле оно происходит от названия их одежды: «суфа» — власяница. Суфи — строгие аскеты и различными способами изнуряют свою плоть, хотя и не по христианскому образцу. Пост, бдение и молитва проникают их жизненный режим. Общины суфи или дервишей имеют и своих настоятелей — шейхов, которые играют также роль христианского старца, духовника, следящего за духовной жизнью своих подчиненных. В молитвенных упражнениях дервишей заметно сходство больше с индусскими йогами, нежели с христианскими аскетами, хотя некоторые из этих упражнений напоминают также и то, что у христианских аскетов называется «художественным деланием», то есть как бы «искусственной» молитвой. К. Казанский приводит из наблюдений Ханыкова в 30—40 годах XIX века в Бухаре, тогдашнем центре магометанского религиозного просвещения, описание упражнений мюридов*.

В их молитве имеется пять степеней. В первой должно обратить глаза на сердце свое, вгоняя в него свое помышление и повторяя в сердце «Алла». Во второй степени закрывают глаза, направляют их мысленно под ложечку, то есть в область симпатической нервной системы, и повторяют то же самое слово «Алла». В третьей степени направляют таким же образом мысль свою на печень, с повторением той же краткой молитвы «Алла». В четвертой степени упражнений повторяется то же самое, с направлением внимания на верхнюю поверхность мозга. Идея состоит в том, чтобы все части тела проникались молитвой, стремлением к Богу. В пятой степе-

* К. Казанский. Мистицизм в исламе. У Ханыкова[4] — изложено в «Описании Бухарского ханства». СПб., 1843.

ни, наконец, должно повторять слово «Алла» одновременно всеми частями тела. Это построение внутренней молитвы своеобразно по исполнению, но в основном плане напоминает как наше «художественное делание», так и упражнения индусских йогов. Конечная задача молитвы дервишей — приведение себя в экстатическое состояние, что достигается не только самоуглублением, но также и религиозными плясками, наподобие радений наших хлыстов. Для этих молитвенных упражнений дервиши собираются вместе и в результате пляски приходят в изнеможение и исступление. Как и у индусских йогов, предполагается, что в состоянии созерцания и исступления дух овладевает плотью и позволяет телу совершать чудотворные действия. Так, дервиши глотают битое стекло, горящие уголья, пронзают себя кинжалами и т. д. — не испытывая от всего этого никакого вреда. Эти необычайные деяния дервиши совершают и публично, как индусские факиры.

Эти суфи, будучи магометанами и составляя учреждение, давно уже признанное не еретическим, а входящим в правоверную систему религиозной жизни, по своим верованиям, однако, чистые пантеисты, и цель их религиозной жизни — то самое «воссоединение с божеством», о котором говорил Магомет аль-Бакир или, по крайней мере, Шахристани. И если мы видели различные «степени посвящения» у измаилитов, то такие же степени посвящения имеются у суфи. Всех степеней у них четыре. В первой суфи живет «законом», изучает его и исполняет, почему и самая степень называется «шариат». Это прохождение закона. Во второй степени суфи делается «послушником» (тарикат), подготовляясь послушничеством к дальнейшему совершенству. В третьей степени, именуемой «познанием» (марифат), суфи уже достигает знания высоких истин и приобщается к ним своим сознанием и ощущением. Он именно развивает в себе чувство единства вселенной в Божестве, познает призрачность здешнего мира, достигает, наконец, того знания, которым злоупотребляли вожди измаилитов, то есть узнает равенство всех религий, одинаковость добра и зла, нравственности и безнравственности. Это, как видим, та самая идея, которую Кришна открывает в Арджуне в «Бхагавад-Гите». Но третья степень еще не конец. Полное совершенство получается лишь в четвертой, именуемой «хакикат» (истина), когда суфи достигает **полного отождествления с Богом**.

Таким образом, в ислам вошли, как признанная составная часть, учения, представляющие полную противоположность, казалось бы, с действительным правоверным учением Магомета. И, однако, подготовкой к этому служит изучение и исполнение закона — шариат. Правда, что магометанство сознает опасность таких учений и состояний, если то и другое становится достоянием неподготовленных людей. Поэтому шейхи дервишей тщательно следят за своими учениками и их упражнениями, сдерживая их, когда нужно, и допуская до высших понятий и состояний лишь по мере должной выработки.

ГЛАВА XXXIX
Экзотеризм и эзотеризм[5] ислама

Два обрисованных элемента, соединившихся в исламе, не находятся между собою в органической связи, хотя и переплелись настолько, что мусульманин едва ли может избавиться от того или другого. Но те религиозные представления, которые живут в пантеистическом исламе, никак не могут быть выведены из учения пророка Магомета, даже изъясненного магометанской богословской наукой.

Основные положения ислама, так называемые столпы веры, до чрезвычайности просты. Они требуют: 1) исповедания веры; 2) пятикратной молитвы в день; 3) довольно умеренной милостыни; 4) определенного в обрядах поста; 5) паломничества в Мекку. Разработанная догматика ислама устанавливает обязательными шесть пунктов веры: 1) вера в Бога; 2) в ангелов; 3) в Священное Писание; 4) в пророков; 5) в воскресение мертвых, всеобщий суд и его последствие — рай для спасенных и ад для осужденных; 6) вера, наконец, в предопределение. Эти пункты веры комментируются и более подробно изъясняются богословской наукой, но религиозная жизнь магометанина и при этих объяснениях остается проста, ясна, тесно связана с земной жизнью и защищена от всяких пытливых колебаний и недоумений ума.

Бог ислама — Аллах — есть Бог **личный**, это не какой-нибудь элемент мировой природы, не какая-то «сила», но Личность, мир создавшая и над всеми судьбами мира блюдущая. Аллах дает предписания, как люди должны жить, он определяет всю их судьбу, предопределяет ее настолько, что человек не в силах изменить ничего из предназначенного ему. Его обязанность — **ислам**, то есть безусловная преданность Аллаху, покорность, повиновение и предание себя в руки Его. Все остальное будет сделано самим Аллахом, и человек будет судим не за то, что вышло в его жизни, а за то, исполнял или не исполнял он предписанный ему закон. Эта вера в предопределение успокаивает душу, устраняет и бесполезные умствования. Человек находится в крепких руках, и притом не безличной природы, а Высочайшего Личного Существа. Под условием безусловного подчинения Богу человеку предоставляется пользование всеми благами жизни, и эта жизнь — хороша. Было бы кощунством находить недостатки в том, что дается Аллахом. Закон, данный Аллахом, обеспечивает блага здешней жизни. В ее реальности немыслимо усомниться, ибо реальное Личное Существо — Аллах не может погружать человека в какие-то фантасмагории, тем более что делает его и соисполнителем Своих предначертаний по приведению всех к вере в Аллаха. Магометанство — религия, приспособленная к земным потребностям, и заботится о них. Когда же наступит предназначенное Аллахом время окончания земной жизни — будет всеобщее воскресение мертвых и общий их

суд. Магометанская эсхатология сходна с христианскою, и в ней Личный характер Божества и реальность человеческой личности остаются выдержаны до конца. Перед концом мира придет лжеучитель (Антихрист), но явится также Иисус Христос, который должен будет судить живых и мертвых, воскресших для этого, явится и Мессия-Махди, имеющий водворить Царствие Божие. Засим праведных ждет рай, грешных — ад. Однако ни рай, ни ад не отходят от реальности здешней жизни, райские наслаждения представляют как бы идеал земных, а адские муки воспроизводят верх земных мучений.

Все это просто и ясно, и Магометово учение не дает никакой почвы для пантеистических представлений, никакого места для дополнения веры умствованиями. В пунктах вероисповедания есть учение о пророках и Писании, где могло бы явиться некоторое умствование и стремление дополнить мировоззрение Корана. Действительно, требуется вера в пророков и в Писание. Но вера в пророков косвенно предписывает веру и в Писание иудеев и христиан. Пророки вообще разделяются исламом на две категории. Высшие пророки — это собственно посланники Бога, «разуль», те, которые приносят с собой откровение Бога. Таковыми считаются: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Магомет. Другая категория пророков, называемых «наби», очень многочисленна, но все «наби» уже не имеют такого значения и исполняют только частности велений Аллаха. Что касается Моисея и Иисуса, то они были «посланники», «разуль», они принесли с собой **Откровение** Бога Аллаха. Следовательно, оставленное ими Писание — божественно и обязательно. Однако оно далеко не всегда сходится с Магометовым. Правда, Магомет, для устранения мысли о разноречивости велений Божиих, объявил, что иудеи и христиане исказили писания своих пророков. Но не все же в них они исказили, ибо, если бы искажено было **все**, то Магомет не мог бы признать, что иудеи и христиане не «язычники» и не подлежат одной с язычниками участи. На основании этого в исламе могло бы, следовательно, явиться сравнение Писаний, сопоставление их и какое-нибудь дополнение учения магометанства учениями иудеев и христиан, тем более что и сам Магомет взял многое у них. Но если бы магометанство и задумало такую работу, то из писаний иудейских и христианских оно не могло бы извлечь пантеистических представлений, ничего, подрывающего личный характер Божества и реальность всего, что Богом создано, управляется и направляется к Им установленным судьбам.

Сам Магомет если почти не знал христианства, то пережил сильные воздействия еврейства, и в концепции Аллаха он воспроизвел именно еврейское понятие о Боге-Иегове, о Боге Авраама, Боге Личном, Создателе и Промыслителе, узнав в христианстве лишь то дополнение, что это не какой-нибудь племенной Бог, а всемирный, всечеловеческий. Но если еврейство и христианство, в своем точном смысле, не могли привнести в рождающийся ислам ника-

ких элементов пантеизма, затушевывающего или уничтожающего личный характер Божества, то это могли сделать христианские и еврейские **ереси**, гностицизм и каббалистический мистицизм. Сам основатель ислама имел достаточно чуткое религиозное сознание, чтобы не поддаться им и усвоить (с известной переработкой) лишь веяния действительного, Авраамо-Моисеева, религиозного ощущения. Но арабы вообще (не только при Магомете, а и до него) уже были подвержены влияниям гностических ересей и каббалистического мистицизма, то есть тем направлениям христианства и иудейства, которые сами были затронуты идеями языческой философии. А чем шире распространялось магометанство, тем сильнее воспринимало оно эти влияния, которые для своей обосновки в исламе пользовались тем же способом аллегорического чтения Писания, как ранее того для утверждения среди еврейства и христианства.

Сторонники этой пантеистической мистики, для того чтобы не быть выброшенными из еврейской и христианской Церкви, для того чтобы не становиться чужаками среди своих, прятались в тайные общества, с различными степенями посвящения, не говоря членам Церкви ничего противного ее учению до тех пор, пока не увлекали их в первые степени своего «посвящения». И даже в проповеди этим лицам, даже перед самими собой, воспитанники языческого пантеизма не сознавались, чтобы они противоречили учению Церкви и Откровению, а говорили, что ортодоксальное учение — не суть полная ложь, а собственно **внешнее** выражение истины — «экзотерическое», предназначенное для людей еще не развившихся, не посвященных. Истина же действительная, глубокая, сообщается учением «эзотерическим» — сокровенным учением посвященных, которые, читая то же Писание, что и ортодоксальные верующие, понимают **реальность** того, что в Писании изложено **прикровенно**, аллегорично.

Как было в иудействе и в христианстве, так произошло и в исламе. В него вторгся «эзотеризм», оставляющий нетронутой букву вероисповедания, но читающий эту букву в диаметрально противоположном смысле. Как было в древних языческих религиях, затем в иудействе и в христианстве, так повторилось и в магометанстве. Явилось два пласта веры, экзотерический и эзотерический. Первый составлял действительно то учение, которое называется ислам, с его характеристическими особенностями и отличиями от других вероисповеданий. Второй представлял полное отрицание этого ислама и воспроизводил древние языческие философии, подобно тому как гностицизм в своем эзотеризме отрицал действительную сущность христианства и считал действительной истиной то, чему верили древние эзотерические язычники, точно так же, как каббалистический мистицизм уничтожал действительную веру Моисея и пророков, а утверждал то, что составляло веру древнеязыческой эзотерической философии. Все сторонники эзотерических учений, когда они вполне искренни, в среде «посвя-

щенных» признавали, что экзотерические религии — языческие, иудейская, христианская, магометанская — в сущности, ложны, выражают лишь внешние оболочки веры, приспособленные для невежественных масс. Истина же во всех их одна — это учение эзотерическое, одинаковое во всех так называемых «положительных» религиях и одинаково их отрицающее.

Конечно, и в эзотерических религиозных философиях нет полного единства, в них есть свои школы, свои разногласия, но по существу они однородны и всюду заменяют Личного Бога Творца Вседержителя и Промыслителя пантеистическим божеством сил природы, отыскивают среди безличных сил природы какие-либо личностные силы (ангелы и т. п.) и в большей или меньшей степени видят в самом человеке высшую реализацию духовных свойств, лишь потенциально содержащихся в общей субстанции природы.

Как сказано выше (глава XXXII), из имеющих основой веру в Личного Бога Творца и Промыслителя, только одна христианская имела силу не допустить эзотеризма в свою веру и отбросить вторжение пантеистического мистицизма, так как могла освободить понятие Личного Бога от антропоморфизма. Вследствие этого пантеистические учения хотя и сохранились в мире христианской культуры, но и сами перестали претендовать на то, что они составляют «эзотерическое христианство», даже сами начали отгораживать себя от христианства. Но уже еврейству трудно было отграничить себя отчетливо от каббализма и предотвратить многочисленные вторжения его точек зрения в народную веру и талмудическую богословскую науку. Ислам оказался еще менее вооружен для этого, и в нем две противоположные религиозные концепции механически удерживаются почти в равноправности, оставаясь несогласованными органически.

ГЛАВА XL
Религия земного господства

Ислам выступил в мире с отчетливым характером, как религия **земного господства**. Он заявил себя высшим и последним Откровением Божества, которое на этот раз решило реализовать на земле факт, людьми не осознававшийся еще: оно потребовало, чтобы весь мир сознательно ему подчинился. Эта миссия и была вверена исламу. Магометане получили обязанность подчинить Аллаху все племена земные. Конечно, христианство также имело своей задачей привести всех к Богу, но огромная разница состояла в том, что христианство лишь возвещало истину, предоставляя затем свободному решению каждого выбрать свой путь: воспринять истину и спастись или отвергнуть ее, погубивши свою душу. Если христианство прибегало в прозелитизме к насильственным мерам, это было вопиющим нарушением самого смысла его. В исламе,

наоборот, Божество заявило, что право на существование в мире, созданном Аллахом, имеют только те, кто ему безусловно подчиняется. Не подчиняющиеся — язычники — должны быть уничтожены. Тем народам, которые имеют Писание, дано было право на существование, но и они могли жить, только подчиняясь магометанам и служа своею жизнью на их пользу. Смысл религии ислама состоял в подчинении мира какими бы то ни было способами. К этой цели приспособлены были все составные части его религиозной жизни.

Действуя по повелению абсолютного Божества, не имея никакого права изменять это повеление, магометанин становился фанатиком, не ведущим ни рассуждения, ни снисхождения. Безусловный фатализм предопределения уничтожал в магометанине страх смерти. Павшим в священной войне против неверных давался немедленно рай со всеми наслаждениями, ибо такая смерть искупала какие бы то ни было грехи. Делаясь, таким образом, самоотверженным и бестрепетным воином Аллаха, магометанин в то же время находил в священной войне и в господстве над завоеванным миром обильный источник материальных благ, ибо имущество, труд и самая личность неверного принадлежали правоверным. Война была их источником обогащения. Эта экономическая приманка, понятно, была тем более сильна, что грабеж и экспроприация чужого имущества неверных составляли для магометанина его законное право.

Создавая таким образом все для превращения своих последователей во всемирных завоевателей, ислам в то же время многими своими сторонами ослаблял силу сопротивления народов, подлежащих завоеванию. На первом плане в этом отношении стояла его космополитичность. Стоило неверному принять ислам, и уже никто не спрашивал его, какого он племени. Он становился равноправным членом общества правоверных и из завоеванного раба превращался в господина мира. Это настолько побуждало завоеванных принимать ислам, что магометане скоро стали сами ставить препятствия к обращению в их веру из соображений материальных, не желая терять людей, которых имущество они могли себе присваивать и поборами с которых существовало общество правоверных. Тем не менее громадные массы покоренных обращались в ислам.

Раз войдя в общество мусульман, все такие люди немедленно находили, что новая вера дает им жизнь легкую и приятную. В отношении чисто духовном ислам давал мало, но это и нужно было неразвитым массам. Их религиозное чувство вполне удовлетворялось обрядностью и сознанием того, что раз человек безусловно отдал себя в подчинение Аллаху, то ему уже не о чем-либо больше думать и заботиться, кроме исполнения заповедей. Обеспеченная материальная жизнь в магометанстве, справедливость во взаимных отношениях правоверных, общественная жизнь, отличающаяся приличием и во многих отношениях чистотой, — все

было привлекательно для поклонника Аллаха. Из покоренных народов вырабатывались ревностные приверженцы магометанства, хотя, по преимуществу, среди народов не особенно развитых. Во многих местах, где проповедь христианства была бессильна или мало плодотворна, ислам захватывал массы очень легко. Так было среди народов северной Африки, малайцев, киргизов, черкесов Кавказа, а в наши времена в центральной Африке. Легко захватывая своих последователей, ислам и держал их очень прочно, так что ни одна религия не может похвалиться большими успехами прозелитизма среди магометан.

Слабую сторону магометанства всегда составляла бедность содержания его религиозной идеи. Если Магомет был безграмотен, то и галилейские рыбаки, несшие проповедь Христа, тоже не были особенно образованны. И, однако, внутреннее содержание возвещаемой ими идеи было так глубоко, так обильно, что истина христианства могла быть воспринимаема великими философскими умами. В магометанстве же развитой ум и тонкое чувство не находили себе удовлетворения, вследствие чего он не мог бороться против вторжения чуждой пантеистической идеи. Для распространения в чисто внешнем виде даже и это не мешало исламу, так как внешним образом к нему легче могли присоединяться люди совершенно иного идейного содержания, а что касается народных масс, то вторжение пантеистической мистики лишь усиливало в исламе область поэтической фантазии, столь привлекательную для людей не рассуждающих, а чувствующих. Всеми этими причинами обусловилось необычайно быстрое распространение ислама в первое время его развития. Однако последующая история мира обнаружила также, что сама по себе задача **земного** господства не может составлять могучей основы для религиозной системы. Действительно, в конце концов ислам не победил ни одной из великих религий, на борьбу с которыми вышел. Иудейская религия даже неоднократно пользовалась магометанскими государствами для своего сохранения, как, впрочем, пользовалась и христианскими. Христианство было раздавлено исламом только в областях византийских, да и то оставивши наследие своего православия России, которая за два-три века покорила ряд магометанских государств и истощила главное из них — Турцию. Западное христианство, после недолговременной потери Пиренейского полуострова, не только возвратило его, но захватило под владычество созданных им государств всю Северную Африку. На востоке, несмотря на завоевание магометанами передней Индии, магометанство не утвердилось в народе, а потом потеряло и государственное господство. В мире буддизма магометанство не сделало ни малейших успехов. В общей сложности после двенадцати веков бурных порывов эта религия земного господства представляет теперь картину полного падения именно в смысле земного господства, почти всюду находясь под господством народов чуждых вероисповеданий.

Было бы бесплодно гадать о дальнейших судьбах ислама. Он имеет до сих пор огромное число своих верующих, не уступает их другим вероисповеданиям и ведет даже успешную пропаганду в Африке и в России. Но сторонники ислама уже не осуществляют основного смысла и требования своей веры — земного господства над неверными. Трудно даже представить, чтобы при современных условиях, когда религиозная основа все менее принимается во внимание в международных отношениях, роль ислама могла сильно измениться.

Однако в ее верованиях остается **потенциально** все-таки возможность возвратиться к временам первых халифов, то есть к идее земного господства. Эта возможность кроется в идее Махди. В магометанстве она не обнаруживает признаков замирания, и войны африканских махдистов еще недавно показали, какие глубины фанатизма она способна возбуждать. В конце концов махдисты, однако, и в Африке потерпели поражение, и — что всего важнее — их движение не нашло уже отзвука в целом магометанском мире, все более подвергающемся влияниям европейской культуры, которая все менее становится сообразной с тем, чтобы народы отдавали свои силы на служение целям религиозным.

Безрелигиозная тенденция современной культуры не может считаться вечной, окончательным словом мировой истории. Есть немало признаков, указывающих на возможность возрождения влияния религиозной идеи именно на почве оккультизма и теософии. Но эта такая область мистицизма, в которой не ислам может получить влиятельную роль, так как он сам только побочным образом воспринял пантеистическую идею, в противоречие с основными своими верованиями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мюллер Август (1848—1892) — немецкий исследователь ислама. Автор капитального труда «История ислама с основания до новейших времен». СПб., 1895—1896. Т. 1—4.

2. Саблуков Гордий Семенович (1804—1880) — востоковед. Автор книги «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения». Казань, 1884.

3. Казанский Константин Константинович (1855—1910) — исследователь Средней Азии.

4. Ханыков Николай Владимирович (1819—1878) — востоковед-арабист, географ, этнограф.

5. Экзотеризм — внешний, публичный.

Эзотеризм — скрытый, тайный. От греч. слова «эсотерикос» — внутренний, сокровенный.

ОТДЕЛ СЕДЬМОЙ
Новозаветный Израиль

ГЛАВА XLI
Судьбы евреев «голусы» (рассеяния)

Новозаветный период евреи провели почти сплошь в так называемом «рассеянии» — по-еврейски «голуса», то есть в землях чужих народов, под властью чужих государств. Но рассеяние началось не в христианскую эпоху, а за более пяти веков до пришествия Христа, при разгроме Израильского и Иудейского царств. Вторичное почти столь же грандиозное рассеяние повторилось при разрушении Иерусалима римлянами. Но и в промежутке между возвращением из плена и вторичным разрушением Иерусалима огромное количество евреев, вероятно большинство, жило все-таки «в рассеянии». В сущности, ничто не понуждало к этому евреев по возвращении из вавилонского плена и во все время владычества Рима, до разгрома, но они все же, называя себя изгнанниками и вздыхая по далекому отечеству, жили среди чужих народов. Это пребывание давало множество выгод, с которыми изгнанники не имели расчета расставаться. Во многих местах они жили лучше и даже свободнее, чем в Палестине (например, в Вавилонии во времена князей изгнания — Реш Голут), и, во всяком случае, до начала систематических против них гонений — не дурно. Не прерывая связи с отечеством, они, однако, туда не возвращались даже и в такие времена, когда в Палестине существовала их национальная власть.

Это рассеяние — голуса — представляет одно из оригинальнейших явлений столь своеобразной истории евреев. В общей сложности это изгнание, или рассеяние, для громадного числа евреев, и даже для целостного их состава, тянется уже около 2500 лет. Всякая другая нация давно бы уничтожилась при таких условиях. Евреи же остаются не только невредимы, но именно времена голусы были эпохой появления у них величайших национальных надежд. Эпоха голусы выработала и средства евреев для мирового господства. Пока евреи, до мидо-вавилонского разгрома, жили независимыми царствами в Палестине, они не имели никаких претензий на всемирное владычество и не проявляли желаний больше того, чтобы жить независимо на своей земле. Но именно в вавилонские времена и затем во времена рассеяния — после Бар Кохбы — рождается, зреет и упрочивается идея всемирного владычества.

Это, конечно, рисует в необычайной могучести выносливость еврейства и его беспримерную энергию и самоуверенность. Ничем

не сломанный, Израиль среди величайших бедствий и неудач как бы почерпал лишь новые силы для созидания своего национального дела. Две тысячи пятьсот лет евреи все громадные силы своего духа употребляли на поддержание и усиление своего внутреннего сплочения, которое уже в Вавилоне затмило все, что было в этом отношении в свободной Палестине.

И основой этой национальной работы было все время то, что наиболее отличает евреев от христиан, то, из-за чего евреи отвергли Иисуса Христа и объявили первую зарождающуюся христианскую Церковь вредной еретической общиной, против которой они, когда были еще господами положения, начали борьбу мерами и убеждения, и насилия. Это было сплочение на почве Закона, привязанность к которому постепенно дошла до какого-то обожания. В этом отношении евреи времен Христа и евреи самых последних времен, исключая, конечно, людей, совсем отошедших от еврейства, думали и действовали одинаково с поразительным консерватизмом, не имеющим аналогии в жизни всех других народов, не исключая китайского. «Закон» — это было нечто близкое, дорогое, как бы одушевленное. Известному учителю еврейства Иосифу Каро (1488—1575), отличавшемуся мистическим настроением, в его видениях даже являлась «Мишна» (основная часть Талмуда) как особое существо высшего порядка*. Пред Законом преклонялись все. Знаменитый Иуда Галевы (1086—1142) пишет Закону истинные дифирамбы. «Заповеди и запрещения, предписываемые еврейством, — говорит он, — составляют средство сохранить божественно-пророческую натуру израильского народа». Над смыслом Закона недозволительно даже задумываться. «Одно только Божество, предписавшее эти Законы, знает, насколько они соответствуют главной цели. Человеческое мудрование не должно порицать и изменять их, ибо всякое уклонение, как бы ни было оно маловажно, может легко вести к уклонению от цели»**.

Нет ничего более противоположного, как воззрение на религиозную жизнь христианства и еврейства. В христианстве основу всего составляет вера и самостоятельное исполнение, по проникновенности им, самого **духа** Закона, который состоит в любви. Христианство требует рождения духовного внутренней святости, или, как выразился еще ветхозаветный пророк, — нужно, чтобы Закон был вложен в сердце человека. Еврейство, наоборот, основывает нравственность на дисциплине. Один их гениальнейших евреев нового времени, друг Лессинга, человек, пользовавшийся славой одного из либеральнейших людей Европы, Моисей Мендельсон, говорил: «Иудейство не есть откровенная религия, а откровенный Закон. Иудейство не говорит — ты должен верить, а — ты должен делать. Никаких обязательных догматов иудейство не дает и признает внутреннюю свободу убеждения»***. То есть,

* Г. Грец. История евреев. Т. X. С. 250.
** Там же. Т. II. С. 200.
*** Там же. Т. XII. С. 80.

стало быть, верь как хочешь, но исполняй предписание Закона и повинуйся власти, за исполнением Закона блюдущей. Для того чтобы конкретно представить себе смысл этого принципа, должно вспомнить, что такое вкратце Закон. Это — 613 заповедей, высчитанных талмудистами, то есть 365 заповедей, воспрещающих разные деяния, и 248 заповедей, предписывающих деяния, как было определено в III веке по Р. Х. рабби Ионафаном во времена «таннаимов», составителей Мишны. Не веру, не чувство ищут у человека, но соблюдение 613 заповедей и всех к ним дополнений. Между тем формула Моисея Мендельсона ничуть не оригинальна. Илья дель Медиго, один из крупнейших мыслителей еврейства, в своем «Бехивец га дат» (Испытание веры) в 1470 г. говорит буквально то же самое. «Иудаизм основан на религиозном деянии, а не на догмате». Религиозные законы иудеев, поясняет он, или сами нравственны, или порождают нравственность, а это и нужно для счастья личности, семьи и государства*.

Без сомнения, издревле Закон, данный Богом Моисею, был обязателен. Но особое раздувание его значения и самая тщательная выработка его явились именно со времен первого начала рассеяния, со времен плена вавилонского, и были орудием сплочения евреев. Эта выработка Закона явилась вместе с идеей всемирного царства Израиля, когда он еще был погружен почти в рабство. Тут было восстание духа национального во весь рост. Никогда ни один властвующий слой не додумывался до более могущественного средства дисциплинировать и сплачивать народ в своих руках воедино. Понятно, какую ненависть должно было возбуждать христианство, которое, ставя святость выше закона, подрывало действие этого орудия национальной организации. Конечно, христианство могло бы дать еврейству более могущественные орудия, но, являясь космополитическим, оно могло обещать еврейству лишь высокую нравственную силу в мире язычников, а не материальное господство. Но космополитизм отвергался талмудическими организаторами, наряду с преклонением перед Законом и перед властью и общиной, хранящей его. Евреям именно в это время внушалось такое национальное самомнение, какого они далеко не имели во времена свободного существования своих Палестинских царств. Подчиняясь Закону и своей общине, еврей постоянно слышал, что он — перл создания, единственный человек в истинном смысле слова.

«Хотя небо и земля суть творения Божии, однако, — говорит Филон, — из всего человеческого рода Он избрал народ израильский, **людей в истинном смысле слова**... Израильтяне получили миссию служить для человечества первосвященниками и пророками, внушать ему истину, и в особенности чистое познание Бога»**. Так говорилось во времена самого горячего прозелитизма, и не тайно, а открыто, на греческом языке и греко-римскому миру.

* Г. Грец. Указ. соч. Т. IX. С. 200.
** Там же. Т. IV. С. 293.

Иуда Галеви выражался и откровеннее. Адам, говорит он, вышел из рук Творца совершенным. Он имел пророческую натуру и передал ее из своего потомства Аврааму, а через него — 12 патриархам. Почему из пророческого дара Адама ничего не досталось предкам других народов, Галеви не объясняет. Но вывод его тот, что «народ израильский составляет **центр и сущность человечества, исключительно способный к божественной благодати**, в особенности к пророческому дару». «Как бы ни были искренне религиозны новообращенные, присоединяющиеся к еврейству, они не могут сделаться причастны этому высшему свойству... Если они и перейдут в еврейство, то делаются причастными наружного благословения, обещанного Богом израильтянам за исполнение Закона, но никогда не могут достигнуть высокой пророческой степени». Таким образом, двери в среду избранного народа безнадежно затворялись перед всяким, кто по происхождению не был евреем. Даже во времена таннаимов, начавших развивать еврейскую исключительность, не было такого безусловного отвержения всего не еврейского. Среди них самих еще были прозелиты из инородцев, в том числе знаменитейший талмудист и патриот рабби Акиба. А потом самоутверждение постепенно дошло до того, что ученый еврейский историк нашего времени делает к учению Иуды Галеви замечание: «Едва ли когда-либо высокое значение иудаизма и исповедующего его народа было истолковано более красноречиво»*.

Развитие внутренней общественной организации, заменяющей утраченную политическую, составляло за все время «голусы» важнейшую заботу руководителей Израиля, неразделимую с выработкой Закона и высокого национального самомнения. Закон, который проникал в мельчайшие фибры быта евреев, дисциплинировал народ, можно сказать, гипнотизировал его, делая привычными, почти неодолимыми именно такие, а не иные действия — по голосу, по звуку лозунга, крепко залегшего в голову каждого с малолетства. «Раввинское еврейство, — говорит Иуда Галеви, — успокаивает религиозную совесть, не допуская колебаний и раз навсегда обозначая, что дозволено и что воспрещено». Можно понять, какое могущественное средство дисциплины составляет такое успокоение совести. Организация же общества производила то, что евреи не отвлеченно видели перед собой «отечество», а были, так сказать, окружены им в каждую минуту и на всяком деле своем.

В основе этой организации издавна стал Синедрион. Его идеей еврейство обязано Царю Иосафату, который еще в свободной Палестине учредил его приблизительно в том построении, которое он сохранил и в будущем**. Восстановленный вскоре по возвращении из пленения, Синедрион состоял из 71 члена, которые пополнялись самовыбором из членов первосвященнических семейств,

* Г. Грец. Указ. соч. Т. II. С. 159.
** Паралипоменон. Кн. 2. Гл. XIX.

книжников и народных старейшин. В нем нация находилась в прочных руках священнической аристократии, аристократии денежной и интеллигентной. Прекрасно развив самоуправление, еврейство, однако, не допускало в нем большого места демократии, отдавая власть сильным людям, которые и воспитывали народ, и давали ему обязательные нормы быта, и поддерживали в благосостоянии и экономической борьбе с другими народами. Еврейское самоуправление было проникнуто дисциплиной, которая не отступала и перед жестокостью. В эпоху своего гласного существования Синедрион (первоначально палестинский) устанавливал, говорит Грец, законодательные нормы для всех колоний рассеяния. Время от времени он посылал своих избранных людей во все общины для ознакомления их со своими постановлениями. Колонии рассеяния со своей стороны доставляли Синедриону средства в виде подати на храм, сохранившейся и после разрушения храма.

Крепкая организация была вводима и в самих колониях рассеяния. Еврей нигде не оставался одиноким, но община окружала его и, требуя повиновения, в то же время поддерживала его во всем. Ни при каких гонениях еврей не имел перед собой того величайшего страха, какой охватывает сердце человека при сознании одиночества. И это поддерживало его даже в бедности. Впрочем, безвыходная бедность редко выпадала на его удел, и по большей части крепкая взаимная поддержка вела евреев к благосостоянию. Повсюду евреи рассеяния представляли некоторую всемирную круговую поруку. Повсюду они поддерживали свое национальное дело по одинаковым нормам. Повсюду старались не только получить все права, но и преобладание. Повсюду старались они и влиять на окружающие чуждые народы в отношении религиозном, вследствие чего приходили с ними в столкновения. Вообще по всему миру история голусы состоит в том, что они сначала получают снисхождение и убежище, затем ищут прав, ищут преобладания, и дело кончается ссорами. При этом внутренняя организация их становится все более замкнутой. Так как христианство стояло во главе идеи общечеловеческой, то оно старалось повлиять в этом смысле на евреев, которые в свою очередь старались подорвать верования христиан. Все это кончалось долгое время прямыми гонениями со стороны христианских народов. То же происходило в Персии, в Халифате, в Турции. Но в общей сложности, при множестве частичных поражений, работа евреев голусы была очень успешна и кончилась их всемирным торжеством.

Почти две тысячи лет христианской эпохи евреи рассеяния представляли зрелище, непонятное космополитическому уму и чувству христианина. Они делали не общечеловеческое дело, а **свое**. Они оставались **одиноки** в своем внутреннем замкнутом кругу, считая себя выше всех. Насколько психология, выработанная христианством, считает такое положение несчастным и трагическим, хорошо

выражено г. Н. А. Бердяевым в статье его «Национализм и антисемитизм пред лицом христианского сознания»*.

Судьба еврейства, говорит он, вызывает мистический трепет у всякого религиозно чувствующего человека. Судьба еврейства, непостижимая, рационально необъяснимая, вечно указует на мистический смысл истории. Ибо поистине непостижим и таинственен самый факт существования еврейства, его неспособность к ассимиляции, его сохранение на протяжении всей истории среди народов, ненавидевших и гнавших его. Судьба еврейства до конца веков останется трагической для них самих и трагической для всех христианских народов. Еврейство — мука истории, трагедия всемирной истории. В чем же тайна судьбы избранного народа? Тайна эта в двойственности его мессианских ожиданий и хилиастических надежд. Еврейский народ страстно, напряженно, нетерпеливо ждал явления Христа Мессии, и еврейский же народ ждал и ждет доныне иного мессию, царя земного, устроителя блаженства земного. Во имя иного мессии, царя и устроителя земного блаженства, отверг еврейский народ Мессию Христа, Сына Божьего, явившегося миру в обличии раба. Во имя своего еврейского и антихристианского хилиазма еврейский народ отверг тайну искупления, распял Христа и возненавидел Голгофскую жертву. И всякое отвержение Христа Распятого есть отвержение **еврейское**. После распятия Христа еврейство является носителем антихристианского духа. Сознательно и бессознательно оно все еще ждет иного мессию, царя земного, и учит другие народы отвергать Христа, потому что Он не водворил блаженного царства на земле, что зло и страдание продолжают существовать на земле и после Христа. И народы соблазняются еврейским хилиазмом и еврейским ожиданием иного мессии, который даст людям то, чего не дал Тот Мессия, Распятый. Недаром духу еврейства так близка социал-демократия. Гнев Божий обрушился на избранный народ, который отверг подлинного Мессию и ждет мессию ложного. В трагически страдальческой судьбе своей еврейский народ искупает свое отвержение тайны искупления. И народ, который так страстно жаждал земного царства и земного блаженства, как ни один народ, не имеет родины, не имеет царства. Сила самосохранения еврейства поистине необычайна и чудесна. Евреи — огромная сила среди народов, в их руках сосредоточены огромные материальные богатства, исключительная цепкость к жизни присуща им, и духовная выносливость, и энергия, побеждающая все гонения и притеснения. И все же евреи исключительно несчастны, есть скорбная складка в лице каждого еврея, есть печать мистической судьбы Израиля. Еврей не может быть

* В «Русской Мысли» за 1912 г. Мною цитаты взяты из сборника «Религиозно-Философской Библиотеки» «Израиль в прошлом, настоящем и будущем», 1915 г. Впрочем, я комбинирую цитаты не совсем так, как у автора, в целях сокращения их.

просто личностью сам по себе, он всегда органическая часть Израиля, и судьба его таинственно связана с судьбой его народа.

Но совершенно не в том свете представляется история голусы еврею. Генрих Грец, находя, что «рассеяние было центральным пунктом исторической миссии евреев», говорит: «Это рассеяние было **благодатью и делом Провидения**. Этим сбережены были неразрушимость и бессмертие еврейского племени. Потерпев преследование и гонения в одной стране, оно собиралось в другой и основывало убежища для становящегося все более дорогим учения. Это было рассыпание семени, предназначенного всюду приносить более ясное понятие о Боге и более чистую нравственность...» При этом «как ни сильно было разобщено еврейское племя, однако члены его не были оторваны друг от друга».

Таким образом, то, в чем христианин видит трагедию, то, по поводу чего он оплакивает участь евреев, — с точки зрения еврейского историка является «благодатью» и представляет величественную картину борьбы и победы.

ГЛАВА XLII
Еврейское созидание царства Израиля

Мы упоминали уже, что разгром царств Израильского и Иудейского произвел на евреев потрясающее впечатление, которое выразилось не в упадке духа, а в порывах к возрождению, сплочению сил и развитию их. Громадная жизненная сила еврейства выразилась в полном блеске в этом испытании. Вера в то, что Израиль не может погибнуть, и в то, что обетования Бога Израилева не могут остаться тщетными, привела всю нацию, рассеянную по чужим землям и народам, к энергической работе возрождения.

Эта работа в умах евреев принимала разнообразные направления. Эпоха от ассиро-вавилонских разгромов до наступления христианства вызвала у них три главных движения. Одно выражало более глубокое проникновение смысла Божиих обетований и миссии Израиля, откуда возник широкий прозелитизм и готовность встретить грядущего Спасителя всех народов. Другое — возникшее под влиянием халдейской мудрости — значительно уклонялось от ветхозаветной веры в пантеистический мистицизм (будущая Каббала), третье — проповедовало и осуществляло строжайшее воскресение Закона и сплочение «чад» Авраамовых в изолированности от прочих народов как низших и нечистых. Первоначально эти направления, конечно, не были резко разделены и сливались в общем потоке народной решимости поднять Израиль из его падения на высоту самостоятельности и мощи. Но со времени пришествия Спасителя всемирное, пророческое, духовное «Царствие Божие» и земное мессианническое «царствие Израиля» окончательно обособились в умах еврейства. Одни радостно приветствовали с Симеоном Богоприимцем то всемирное

спасение, которое составило «Свет к просвещению языков и славу народа Твоего Израиля». Эта часть народа пошла с христианством. Другая часть, отрекаясь от такого спасения, тем настойчивее воздвигала земное господство Израиля.

Работало еврейство в этом отношении очень успешно. Его политическое крушение не подорвало нации, а лишь привело ее в состояние рассеяния — *голусы* по-еврейски. Евреи рассеяны были насильственно или рассеялись сами сначала по Азии и в Египте, откуда перешли и в Европу. При разрушении царства Израильского некоторая часть народа была выселена в Ассирию, преимущественно в мидийские части ее. Так, еще Товит ходил в Ваги мидийские. Впоследствии мы находим в Хорасане, соседнем с Мидией, независимые еврейские племена, которые управлялись своими князьями и производили себя от колен Дана, Завулона, Ассира и Невфалима*. Гораздо большее количество евреев уведено было в плен при разрушении Иерусалима, и эти изгнанники поселены были в самой Евфратской долине. При этом множество народа бежало из Палестины в Египет, где и основались. Наконец, немалое число убежало в Аравию, где, впрочем, евреи поселились уже и гораздо раньше, когда их царства в Палестине существовали и процветали.

В вавилонском пленении евреи оказались далеко не в плохом положении и отчасти даже в лучшем, чем были при независимости. Оплакивая свою утраченную родину, они обжились в Вавилоне настолько хорошо, что, когда указы царей персидских Кира и Дария разрешили им возвратиться в Палестину, огромное большинство пленных предпочло остаться «в изгнании». «Вавилония, — говорит Грец, — сделалась для евреев второю матерью».

Свирепые в завоеваниях и усмирениях восставших, их покорители воздвигали государство, гораздо более культурное, нежели еврейские Палестинские царства. Внутренняя жизнь граждан в Вавилоне была хорошо обеспечена, и государство давало переселенным народностям широкие права. В отношении евреев не видно никаких мер подавления. Их юноши были отдаваемы в халдейскую науку, и, как известно из Библии, евреи достигали высоких государственных должностей. Праздник пурим доселе напоминает, что пленники и изгнанники — евреи могли под покровительством царя и сатрапов избить 75 000 враждебных им лиц по всей Персии. Евреи очень скоро получили важное промышленное значение. Уже Товит был поставщиком царя Энемессара. В клинообразных надписях открыты обширные документы банка фирмы Эгеби, которого считают евреем Якубом. Эта фирма возникла еще при завоевателе Израильского царства Саргоне и просуществовала до Александра Македонского, ведя обширные предприятия. В ее книгах встречается много имен еврейских. Фирма достигла высшего процветания при Навуходоносоре**.

* Г. Грец. Указ. соч. Т. II. С. 299.
** Рагозина. История Мидии. С. 276—277.

В Вавилоне плененные евреи были поселены в обширной области между Тигром и Евфратом, от пункта их слияния до Иги Дагер (нынешняя Гито) на севере. Эта область называлась «Страной Израиля», и евреи составляли здесь большинство населения. Сверх того, они были разбросаны по всем углам вавилонской, потом персидской монархии. В «Стране Израиля» главный город Магарда был некоторое время вавилонским Иерусалимом. По чистоте крови вавилоно-персидские евреи считались выше палестинских. Управлялись они собственными князьями, так называемыми «князьями изгнания», по-гречески «экзилархами», по-еврейски «Реш Голута». Реш Голута в иерархии сановников персидской монархии занимал четвертое место, политически же был вассальным князем с огромной властью и утверждался персидским царем. Реш Голуты происходили из рода Давидова.

Они появились очень скоро. Одна еврейская хроника называет первым князем изгнания известного библейского Зоровавеля, который первый вывел евреев из плена в Иерусалим, пользуясь милостивым указом 536 года до Р. Х. царя Кира персидского и вавилонского. Зоровавель был внуком последнего царя иудейского Иехонии. После некоторого устройства евреев в Палестине Зоровавель, по словам этой хроники, возвратился обратно в Персию и начал устраивать вавилонское еврейство, осевшее громадными массами между Тигром и Евфратом. Он и был первым «князем изгнания», по-еврейски «Реш Голута»*. Грец не уверен в точности показаний этой хроники, но не приводит данных в пользу своих сомнений, кроме того, что она дает единственное свидетельство факта. В ней, однако, называются поименно 15 последовательных преемников Зоровавеля в княжестве Реш Голут.

В качестве косвенного подтверждения показаний хроники о возвращении Зоровавеля в Вавилон может служить то обстоятельство, что о нем по построении храма уже нет упоминания в Библии. С другой стороны, вполне понятно, что внуку царя Иехонии было приличнее управлять евреями в княжестве Реш Голут, чем в безлюдной Палестине, тогда еще не получившей политических прав, данных отчасти народу при Ездре.

Известно, во всяком случае с несомненностью, существование княжества уже в персидские времена. Князья эти утверждались персидским правительством в качестве вассалов и имели огромную власть.

Таким образом, в кратковременное вавилонское пленение еврейские патриоты успели добиться возможности восстановлять Иерусалим, и пока Ездра и Неемия (бывший также любимым царедворцем Дария) устраивали возрождающееся господство иудеев в Палестине, другие укрепляли вавилонское еврейское княжество. Ко времени Нового Завета княжество Реш Голут было уже весьма могущественным.

* Г. Грец. Указ. соч. Т. V. С. 201—207.

Но еврейство уцелело и укрепилось не только в Персии, а также в Египте и особенно в Аравии. В Египте евреи также имели своего этнарха и пользовались широкими правами, но в государственном отношении не много подготовили для еврейства. Зато в культурном — именно эта ветвь рассеянного еврейства наиболее сделала для прозелитизма в европейском античном мире и сильно повлияла на так называемую александрийскую философию.

Что касается Аравии, там евреи, даже и до вавилонского пленения, достигали политической независимости. Они здесь селились уже в незапамятные времена. Сами они возводят свое начало до времен Иисуса Навина[1], когда будто бы некоторая часть израильтян уклонилась к югу. Независимые хайбергские евреи (север Аравии) производили себя от полуколена Манассии, от Гада и от Рувима*. Рассказывают, что часть их пришла сюда при Сауле, потом при Давиде, наконец, при взятии Иерусалима Навуходоносором. Возможно, что и все эти предания справедливы. Во всяком случае, в Ятрибе (нынешняя Медина) и в северной Аравии евреи были издавна многочисленны. Точно так же на Черном море остров Тайбан издревле составлял небольшое еврейское государство. В северную Аравию позднее, уже по Р. Х., бежали разгромленные римлянами зелоты[2]. В небольшом числе они жили и в Мекке, и в южной Аравии, где, впрочем, не были независимы. Наиболее серьезное значение для еврейства они приобрели только впоследствии, при появлении магометанства, но и в первое время голусы составляли значительную для него опору, тем более что отличались горячим прозелитизмом.

В общей сложности работа евреев по разрушении Иерусалима всюду шла очень успешно, так, что всего через 70—80 лет они уже имели возможность приступить к восстановлению своего разрушенного отечества. В их планах Палестина оставалась все-таки центральным пунктом. Усилиями Зоровавеля, Эздры, Неемии и их сотрудников начало было положено очень удачно. Вавилония оказалась хорошим опорным пунктом для еврейских патриотов, и новые силы с востока быстро приливали к Иерусалиму. Но в Палестине оказалось гораздо труднее действовать, чем в Персии.

Александр Македонский разрушил староперсидскую монархию, и после него Вавилония скоро попала под власть новоперсидской монархии Сасанидов. Но Палестина осталась у Селевкидов. Относясь ревниво даже к областной автономии евреев, сирийские цари нередко пытались истребить самую веру Моисееву, что, как известно, и привело к восстанию Матафии и в 107 году до Р. Х. — к эпопее маккавеев.

Восстание маккавеев привело к восстановлению независимости Иудеи. Расширяя свои владения, первосвященник Гиркан и его преемник Аристовул (иудеи) правили Палестину насильственно, принудив жителей Идумеи и Итурии к обрезанию и принятию

* Г. Грец. Указ. соч. Т. II. С. 303.

всех иудейских обычаев*. Аристовул даже принял титул царя. Но существование восстановленного царства было непрочно. Скоро в Палестине явилось влияние Рима, который, как везде, начал подводить Иудею под общий тип своих провинций, а это равнялось полному уничтожению националистических мечтаний мессианского Царства Израиля. В это же время явилось и христианство.

Таким образом, наступал великий кризис в истории еврейства и всего человечества. Но националистическая часть еврейства, видя, конечно, серьезность положения, совершенно не догадывалась о том, какой трагический оборот примут для него грядущие события.

Из двух врагов, ставших на пути земного Царства Израиля, уже рисовавшегося в мессианических мечтах, христианство казалось евреям незначительной сектой, которую, конечно, нужно было уничтожить, но которая ничего угрожающего не представляла. Действительно страшным врагом, несомненно, являлся Рим.

Но иудейство не усомнилось пойти на бой и с ним. Очевидно, что оно было в это время совершенно упоено мыслью о своих успехах за эпоху после вавилонского пленения. Выйдя из такого страшного разгрома не только не ослабленным, но усилившимся, имея за плечами такие опорные силы, как экзилархат и Аравию, находившиеся вне досягаемости для римлян, вспоминая падения великих монархий — вавилоно-ассирийской, персидской, македонской, евреи надеялись, что им удастся пережить Рим так же благополучно, как они пережили прежние монархии. Собственные силы казались им огромными. И действительно, не говоря о внеримских странах, в самой империи евреев было множество. В одном Египте находился миллион евреев, богатых и влиятельных. Соседняя Киренаика содержала массы их. На острове Кипре они составляли большинство населения. Множество евреев населяло также Сирию. Наконец, многочисленные колонии их были рассеяны по всей империи, до самой Галлии и Испании, и эти колонии всегда готовы были поддержать общееврейское дело. В Риме, при дворе, в администрации, евреи давно имели большие связи и влияние. Известно, как красавица Береника, очаровавшая Тита, вырывала у него из рук плоды его побед. Вообще, сил было много, и при искусном употреблении их евреи твердо рассчитывали на успех. Они мечтали о подготовленном ими Царстве Израиля и пришествии Мессии, победителя всех племен. Терпеть власть Рима при таких блистательных надеждах казалось им совершенно невыносимо. Евреи платили подати персам. Но платить римлянам не хотели. Они жгуче возненавидели этих людей, ставших поперек дороги Царству Израиля. Высшие руководящие классы еврейства соблюдали еще некоторую осторожность. Но демократическая партия зелотов проповедовала восстание во всякое время и на всяком месте. Основатель партии Иуда Галилеянин сам погиб в отчаянном мятеже против римлян в 7-м году по Р. Х. Но это ни-

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. Кн. XIII. Гл. 9, 11. С. 37, 46.

кого не обескураживало. Зелоты уцелели и готовились сквитаться с Римом. Это были неукротимые патриоты, которые терроризировали даже и своих соотечественников, заставляя их силой присоединяться к восстанию.

Политические идеалы зелотов отличались крайним демократизмом. Устройство еврейского государства представлялось им в виде республики, которой главою должен быть только Бог, а конституцией — Библейский Закон*.

Отчаянное восстание конца 60-х годов, которого главными героями были зелоты, кончилось, несмотря на частичные успехи иудеев, их полным разгромом. Иерусалим в 70 г. по Р. Х. был взят римлянами, храм разрушен. Против восставших начались преследования, и со стороны власти были приняты меры к эллинизированию Палестины. Зелоты, уцелевшие от погрома, разбежались по другим странам, где было еврейское население, стараясь всюду зажигать восстания против Рима. Как и в Палестине, они не останавливались перед терроризированием евреев рассеяния, заставляя их подымать знамя бунта. Но успеха они не имели. В Александрии богатые евреи сами ловили их и выдавали римлянам, так как видели безнадежность борьбы. Римляне, однако, все-таки не доверяли евреям, и Веспассиан приказал из предосторожности закрыть гелиополисский еврейский храм, устроенный Онией, так как римляне опасались, чтобы этот храм, подобно Иерусалимскому, не стал центром восстания.

Множество зелотов бежало в северную Аравию, в область Ятриб (Медина). Впоследствии это оказалось очень полезным для усиления еврейства в Аравии, а чрез это и вообще для укрепления сил Израиля.

Разумеется, это восстание нанесло еврейству страшный удар. Его силы были подорваны, множество народа погибло, учреждения рассыпались, и, что особенно важно, был уничтожен навеки Иерусалимский Храм. С удивительной энергией и эластичностью еврейские патриоты, однако, не сложили рук и тотчас начали строить новое здание из разрушенных обломков рухнувших надежд своих.

Еще во время осады Иерусалима, когда гибель дела стала очевидна для всех сколько-нибудь трезвых голов, знаменитый учитель Иоханан бен Закай (которого считают предводителем общества Хабура) решил убежать из города. Это было нелегко, так как зелоты сторожили все выходы, заставляя всех евреев умирать за отечество. Тогда ученики Иоханана уложили его в гроб и под видом мертвого вынесли якобы для погребения за город. Отчаявшись в успехе восстания, он, очевидно, решил заранее заложить основы нового возрождения евреев. Как беглец, он сумел вступить в сношения с римлянами, и, по окончании войны, Иоханан бен Закай с разрешения римлян устроил школу в Ямнии, близ Яффы: это было зерно возрождения национальной организации.

* Г. Грец. Указ. соч. Т. IV. С. 195.

Иерусалим был разрушен, и в него не позволялось входить, но Иоханан скоро получил разрешение созвать в Ямнии Синедрион, под более скромным названием — Бет Дин (то есть суд).

Около Иоханана быстро собрались все лучшие силы уцелевшего еврейства. Председатель Бет Дина (то есть Синедриона) начал носить титул наси, то есть князь. Для римлян же он назывался Патриархом. Римляне очень скоро стали позволять свободно функционировать этому учреждению, видя в нем орудие порядка. Нет сомнения, что на первых порах Патриарх и Синедрион и действительно искренне воздерживали евреев от новых протестов. Перед ними лежала гораздо более важная задача: возродить нацию, сплотить ее, сомкнуть в одно целое. А для всего этого требовалось развитие авторитета Закона. В недолгом времени Ямния засияла именами ученых таннаимов, то есть толкователей Закона, трудами которых началось создание Талмуда, то есть прежде всего Мишны. Среди этих деятелей был и знаменитый рабби Акиба, будущий герой восстания Бар Кохбы.

Таким образом, евреи не были подавлены разгромом. Началось время чрезвычайного оживления иудейской мысли, которая создавала и казуистику Талмуда и мистику Каббалы. Таинственное учение «Маасе Берешит» и «Маасе Меркаба» существовало для немногих. Но развитие Закона захватывало всю массу нации. Лучшие силы еврейства старались поднять на всю высоту законное благочестие, которое, в бесконечных толкованиях раввинов, ставило всю жизнь евреев в подчинение высшему интеллигентному классу. Еврейство и само тянулось к учителям, гордилось ими, чувствовало воскресение нации, и раны, нанесенные римским погромом, быстро залечивались на теле Израиля.

В это время энергически действовал замечательный орден **Хабура** (Союз), члены которого назывались хаберим (товарищи или союзники). Грец говорит*, что общество возникло после разрушения храма, но по приводимым им подробностям скорее должно полагать возникновение его раньше. Брафман**, основываясь на Иосте, говорит, что Хабура, которую он считает прототипом всех дальнейших еврейских союзов, возникла во время саддукейско-фарисейских споров и что рабби Иоханан бен Закай был начальником ордена. Как бы то ни было, члены Ордена составляли аристократию еврейского общества, строжайше соблюдали правила левитской чистоты, и доступ в их среду был нелегок. Ищущий вступления должен был в присутствии трех свидетелей дать клятву подчиняться распоряжениям братства. Нарушение обещания строго наказывалось. Хаберимы способствовали укреплению авторитета Закона.

---

* Г. Грец. Указ. соч. Т. V. С. 56—58.

** Я. Брафман. Еврейские братства, местные и всемирные. Вильна, 1868. Он ссылается на Иоста — Geschichte des Judenthums — и на некоторые места Талмуда, характеризующие отношения двух классов.

В это время низший класс еврейства, особенно в деревнях, жил в бедности и невоспитанности в Законе, терпя за это чрезвычайное презрение. «Народ невежда в Законе, проклят он» (Ин. 7, 49), — говорили книжники во времена Спасителя. Хаберимам было воспрещено жить с крестьянами, говорит Грец, и есть с ними. Даже прикосновение к их одежде оскверняло хаберимскую чистоту. Браки между обоими слоями общества преследовались. «Иисус и Его ученики, — говорит Грец, — обратились главным образом именно к этой покинутой части еврейского народа и здесь нашли большую часть своих приверженцев». Брафман приводит гораздо более резкие примеры презрения к этому невежественному «плебсу», которых называли "ам гаарец" — невежды в Законе. Их не допускали в свидетели, не допускали быть опекунами. «Раввины учили: иудей никогда не может жениться на дочери "ам гаареца" (плебея), ибо они сами гады, жены их пресмыкающиеся, а о дочерях их сказано: проклят лежай со всяким скотом»*. Такое отношение возбуждало ненависть со стороны плебса. «Велика была ненависть ам гаареца к талмуд хахаму (ученому), — говорит Песахим. — Если бы мы, говорят ученые, не доставляли им материальных выгод, то они бы нас убили». С другой стороны, такое нравственное давление, конечно, заставляло массу народа приобщаться к исполнению Закона. Сами члены Хабуры пользовались великим почетом, так что, говорит Брафман, «член ученого братства, хотя бы он был незаконнорожденный, предпочитается первосвященнику, не принадлежащему к ученому братству»**. Надо полагать, что орден имел и политические цели, говорит Грец. Что касается презрительного отношения к невеждам в Законе, оно, конечно, было сильным побуждением к тому, чтобы народ стремился узнавать Закон и принимал для этого руководство ученого слоя. В это время Синедрион в Ямнии декретировал также решительные меры против христиан. Евреям было запрещено принимать от христиан даже хлеб, мясо или вино. «Их поставили гораздо ниже секты самарян и в некоторых отношениях даже ниже язычников»***. Над христианскими книгами было произнесено проклятие. В ежедневную молитву евреев введена была формула проклятия над «минеями» и «доносчиками». Минеями евреи называют сектантов, происшедших от еврейской религии и ставших в раскол к ней. «Доносчики» же тут прибавлены просто для опозорения христиан. Все эти решения Синедрион разослал по общинам к сведению и исполнению. Это было уже окончательное объявление войны христианству. С этих пор прервались всякие отношения между двумя религиями. Еврейство собирало и концентрировало все свои силы и выбрасывало вон все, не желавшее подчиниться его указке, ибо хотя прошло всего 60 лет после раз-

* Я. Брафман. Указ. соч. С. 7. Он цитирует Талмуд-Песахим, л. 49.

** Там же. С. 8.

*** Г. Грец. Указ. соч. Т. V. С. 78.

рушения Храма, но еврейство считало свои силы достаточно развившимися для новой схватки с Римом.

Подготовка восстания велась очень умело, энергично и скрытно. О рабби Акибе рассказывают, что он пробегал отдаленнейшие страны рассеяния, собирая войско. Римляне же ничего не заметили. Гроза разразилась в Киренаике, где еврейские восстанцы захватили римлян врасплох. Согласно, очевидно, заранее составленному плану, армия, организовавшаяся в Киренаике, немедленно бросилась в Египет. Эти неистовые орды свирепствовали хуже всяких зверей. По свидетельству современников, евреи пожирали пленных римлян, завертывались в содранные с них кожи и обмазывались их кровью. Они предавали врагов самым утонченным мучениям. В одной Киренаике они перебили 200 000 греков и римлян, а Ливия была так опустошена, что после войны пришлось основывать для заселения страны новые колонии. На острове Кипр евреи перебили 240 000 греков. Несмотря на неожиданность восстания, римляне в конце концов победили и ответили зверствующим жестокими репрессалиями. Говорят, на Кипре евреев избили поголовно. Но замечательно, что евреи умели так искусно притворяться, что император Адриан[3], посетивший Палестину, был совершенно обманут кажущейся лояльностью и миролюбием их. Восстание и здесь разразилось неожиданно для римлян с такими огромными силами, которых, казалось бы, трудно было не заметить. Говорят, что еврейское войско насчитывало 400 000 человек.

Героями восстания явились рабби Акиба и Бар Кохба, которого Акиба провозгласил Мессией. Об этом лжемессии известно немногое. Он был хороший воин и обладал необычайной физической силой. Грец считает его личностью выдающейся, но без всяких оснований для такого мнения. Правда, он два года продержался против римлян, но при таких громадных силах это неудивительно. В конце же концов он допустил запереть себя в крепость Бетер, которая, разумеется, после продолжительной осады и была взята. Сам Бар Кохба пал в битве при штурме крепости.

Это восстание было очень тяжело для палестинских христиан, с которыми Бар Кохба поступал жестоко. Их заставляли отрекаться от Христа и бичевали. Но для самих евреев восстание обошлось, конечно, еще дороже. Говорят, в одних только битвах погибло 500 000 евреев, не считая погибших от голода. Множество их было продано в рабство. Все силы, накопленные 60-летней работой, были уничтожены. Сам рабби Акиба успел убежать и некоторое время скрывался в Палестине, приняв участие в новой работе по воскресению иудаизма, но в конце концов был схвачен и казнен. Говорят, с него живого содрали кожу, подобно тому как поступали озверевшие орды повстанцев.

На этот раз можно было бы подумать, что с еврейством покончено навсегда. Но такова изумительная эластичность этой нации, что она стала немедленно возрождаться. В самый разгар всеобщего крушения выдвинулись новые таланты, новые усилия. Немед-

ленно по усмирении мятежа Адриан издал несколько декретов, которыми воспрещались многие пункты еврейского Закона, в том числе и обрезание. Евреи должны были получить от своих раввинов указание, как быть в таком трудном положении. Между тем все учреждения были разрушены. Тогда кое-какие раввины, уцелевшие от погрома, в том числе и скрывающийся от поисков Акиба, собрались тайком в городе Лиде, где-то на чердаке, и составили нечто вроде самовольного Синедриона. На совещании раздавались голоса верных Закону в том смысле, что нужно идти на смерть, но не исполнять декретов. Однако выступил премудрый рабби Измаил и выставил иное соображение, именно, что **«для сохранения жизни можно нарушать всякие законы еврейской религии**, конечно, только наружно, **ибо Тора установила эти законы только для того, чтобы верующие жили ими, а не для того, чтобы они из-за них теряли жизнь»**. Собрание решило еще более премудро и дозволило народу для спасения жизни жертвовать всеми законами, кроме трех, а именно относительно идолопоклонства, кровосмешения и убийства*. А так как декреты Адриана не касались ни одного из этих пунктов, то верующие со спокойной совестью подчинились императору и остались при убеждении, что они все-таки не всем жертвуют для спасения жизни. Впрочем, декреты Адриана удержались всего года три, так как он скончался, а преемник его Антонин в 139 году отменил их. Впоследствии воспрещение обрезания еще раз повторилось, но окрепший Синедрион уже мог хлопотать в Риме и добился отмены воспрещения. В Риме запретили лишь обрезание лиц нееврейского племени. В делегации, хлопотавшей об этом, принимал участие и знаменитый Симон бен Иохай.

Сам рабби Акиба скоро погиб. Но семь его учеников (в том числе Симон бен Иохай) восстановили в Уше так называемый Синод, фактически тот же Синедрион. Хотя со стороны римлян время от времени возобновлялись преследования, а со стороны евреев было еще одно незначительное восстание, но в общей сложности новый Синод деятельно организовывал силы еврейства, благоразумно сдерживал и ходатайствовал за своих единоверцев перед властями. «Близкое к полному распадению национальное тело возродилось», — говорит Грец. В смысле твердости организации оно возродилось даже лучше прежнего. Ученики рабби Акибы действовали не хуже его самого. В предшествующем разорении Палестины еврейское дело казалось столь погибшим, что в Вавилонии сделали даже попытку основать свой Синедрион. Но Синод в Уше очень хитро и искусно разрушил эту попытку, приведя Вавилонию к признанию власти ушского Синода. Председатель этого последнего, именовавшийся Патриархом, развил свою власть до небывалой степени. Очень способный и, сверх того, происходивший по женской линии от царя Давида Патриарх Иегуда, прозванный Святым (Га Кадош), правил самовластно, и члены

* Г. Грец. Указ. соч. Т. V. С. 126.

Синода при нем были вполне безгласны. Прославившийся окончанием Мишны — сводки и редакционной обработки предшествующей талмудической литературы, он высоко держал знамя преобладания Палестины в еврейском мире. В эту эпоху единственную политическую силу еврейства составлял вавилонский экзилархат, где правил знаменитый и могущественный князь Гуна. Однако патриарх Иуда Га Кадош вовсе не признавал себя подданным его, как полагают некоторые. Однажды он сам сказал: «Если бы князь Гуна прибыл в Иудею, то я, правда, в своем самоотречении, не пошел бы так далеко, чтобы уступить ему мой сан, но я бы высоко почитал его, ибо он является отпрыском Давида по мужской линии, а моя фамилия — царской крови только по женской линии». Оба эти правителя, сходные в личном самовластии, считались приблизительно равноправными. Известен случай, когда два юноши Иуда и Хиския, подвыпивши, говорили, намекая на нежелание обоих сановников кому-нибудь уступить власть: «Мессия не может явиться до тех пор, пока не погибнут оба княжеские дома Израиля: патриаршеский дом в Иудее и дом князя голусы в Вавилоне»*.

Однако несмотря на все искусство действия палестинских евреев — роль Иудеи шла на явную убыль. Разгромы иудейских восстаний обнаружили, очевидно, невозможность восстановления Царства Израиля, по крайней мере в данное время. От этой мечты евреям пришлось отказаться и возвратиться к практике времен вавилонского пленения, то есть к медленной, обдуманной подготовке сил еврейства. Но даже и эта задача являлась в обстановке несравненно более трудной, чем тогда. Во времена вавилоно-ассирийского разгрома Палестина оставалась пустыней, но не делалась опорным пунктом завоевателей. Теперь являлось нечто иное. Христианство делало все более успехов и наконец стало официальной государственной религией. Палестина уже была землей Святой для христиан. Все ее достопамятные места забирались в ведение христиан, число христиан возрастало, и вся власть принадлежала им. Количество евреев даже численно уменьшалось вследствие их эмиграции в другие страны. Существование созданных центров даже умственного национального сплочения иудаизма становилось все труднее. Последним таким пунктом была школа в Тивериаде, процветавшая в 199—279 годах по Р. Х., особенно при рабби Иоханане и его зяте Реш Лакише. Но государственная политика христианских императоров теснила евреев. При императоре Феодосии II был уничтожен Палестинский еврейский Патриархат в Уше. Со времен Юстиниана начались ограничения евреев в правах, и вообще императоры византийские имели систематической целью разными стеснениями доводить их до принятия христианской веры. Евреи ненавидели Византию еще более жгуче, чем прежде римлян, старались ей всячески вредить, помогали всем ее врагам, при неприятельских вторжениях в Палестину они всю-

* Г. Грец. Указ. соч. Т. V. С. 159—161.

ду являлись изменниками, и случалось даже, сами вооружались и вторгались в Палестину, избивая христиан десятками тысяч и разрушая все монастыри и храмы. Но, конечно, за это они получали при первой возможности соответствующее возмездие от императоров и должны были еще больше разбегаться из Палестины. Шаг за шагом Палестина исчезала для евреев. Исчезла и мысль о скором пришествии Мессии*. Для еврейства стало наконец ясно, что их дело на какое-то неопределенное время проиграно и что после эпохи блестящих надежд приходится снова браться за кропотливую, медленную работу самообороны и собирания сил. Вероятно, являлась уже мысль и о необходимости подрыва сил противников.

Вникая в причины, по которым евреи потерпели этот страшный разгром своих чаяний, можно видеть те слабые стороны еврейства, которые на этот раз пересилили действие их умения организоваться, их искусства заговорщиков, их страстной преданности своему делу, их самоотверженности в борьбе. У них замечается чрезмерная самоуверенность и неумение правильно учесть силы врагов. Они не умели оценить ни сил Рима, ни значения христианства. Решаясь на такой риск, как борьба открытой силой против Рима, евреи, очевидно, больше принимали во внимание слабые стороны римлян, чем сильные. В отношении христианства они ошибались еще больше. Видя полное нежелание христиан к развитию какой-либо внешней силы, евреи считали их полной ничтожностью. Они как будто не представляли себе, что постепенная христианизация греко-римского общества неизбежно приведет к появлению христианского государства, которое разовьет те внешние силы действия и борьбы, которых недоставало у Церкви. Относясь к христианам с полным пренебрежением, евреи не воздерживались от всяческих оскорблений их, от раздражения их придирками и преследованиями. В результате кулак Рима разбил иудейство вдребезги, а сменившее его христианское государство оказалось евреям еще более враждебно, чем Рим языческий.

После этого, потерявши все, добытое такими великими вековыми усилиями, еврейство увидело себя в необходимости начинать всю работу сызнова. Условия, в которых это нужно было совершать, были очень тяжки. По всему христианскому миру еврейская голуса — рассеяние — долгое время находилась чуть не в кочевом состоянии, переходя из страны в страну, смотря по случайным удобствам проживания. Но у евреев оставался один прочный опорный пункт: «Страна Израиля» в Вавилоне, где сохранялось в безопасности «княжество рассеяния», могущественный Экзилар-

* Лжемессии неоднократно появлялись позднее в еврейском мире. Таков был в магометанское время (720 г.) Серен, погибший трагически, по-видимому, вследствие противодействия раввинства. В 170 г. явился лжепредтеча Мессии, Абу Иза, который даже собрал вооруженную толпу и некоторое время удачно сражался, пока не был убит в битве. В XVII веке прославился лжемессия Саббатай Цеви.

хат, народная организация и талмудические школы (академии), объединявшие весь еврейский мир дисциплиной мысли, быта и племенной солидарности.

Здесь развивалась их сила до тех пор, пока не удалось им наконец создать себе могучий опорный пункт в Испании.

Истинная национальная организация евреев развилась в княжестве Реш Голут. Здесь же вырабатывалось и их «правительство» после того, как оно исчезло в Палестине. Внутренняя организация княжества Реш Голут послужила образчиком еврейского искусства. Она совмещала сильную аристократию — умственно-денежную, обеспечивала права массы народа, нравственную дисциплину Закона, с поддержанием ее мерами строгости и наказания, и все это возглавляла сильной княжеской властью. За полторы тысячи лет конституция княжества, конечно, претерпевала изменения, но в основе оставалась одна и та же.

Власть государственная была тесно связана с Законом религиозным, то есть Талмудом. В организации власти занимали огромное место хранители и толкователи Закона — раввины. Но и все общество евреев участвовало в управлении по общему еврейскому типу, то есть аристократизированному, отдававшему власть по преимуществу классу интеллигентному и богатому.

Власть самого князя изгнания бывала то сильнее, то слабее, в зависимости от его личных способностей и от ряда политических обстоятельств. Но вообще евреи для укрепления власти своего князя и находившихся около него и при нем Советов искусно пользовались властью царей персидских, а впоследствии калифов. Экзиларх утверждался царем или калифом и был, таким образом, не суверенным, а вассальным, но зато стоял выше всяких попыток непослушания подданных, ибо они уже являлись бунтом против самого царя. Впоследствии Экзилархат пал главным образом оттого, что калифы не пожелали больше их утверждать и признавать своими представителями.

Во все время существования князей изгнания Реш Голуты судили в своих владениях дела гражданские и уголовные, были высшей административной властью, следили за исправностью оросительных каналов и т. д. Они имели огромные доходы и жили с царской пышностью. Их герб обязательно носили все подчиненные им. Они имели и некоторое количество вооруженных сил. Некоторые из Реш Голут возвышали свое влияние тонким знанием Закона, но многие были в этом отношении невежественны. Законом страны был Талмуд. Уже в 257—320 годах по Р. Х. Вавилония стала форменным еврейским государством, хотя и вассальным, власть которого находилась в руках Реш Голут и Советов, или Съездов, потом имевших даже и наименование Синедрионов. Влияние этого правительства принимало иногда всемирный характер, распространяясь в большей или меньшей степени на все страны рассеяния.

Как сказано выше, первоначально главная масса евреев жила в области между Тигром и Евфратом. Чем дальше, тем более ев-

реи расплывались и по другим областям Персии. Главным городом «Страны Израиля» была Нагардея, местопребывание экзиларха. Кроме промышленных занятий, евреи были также и землевладельцами и земледельцами, так что Вавилонский Талмуд уделяет очень много узаконениям, касающимся земледельческих отношений. В течение веков центры скопления евреев, центры их учености и резиденции экзилархов изменялись. Но общее устройство держалось в одинаковых нормах. Наиболее подробные описания его мы находим у Греца в период калифов.

Устройство управительных органов княжества было таково. Высшая власть находилась в руках экзиларха (Реш Голуты) и двух начальников школ: сурской, с титулом гаона, и пумбедитской — президент которой хотя первоначально не был гаоном, но впоследствии захватил этот титул, почему обычно говорят о «двух гаонах». Сам Реш Голут был наследственным, но для утверждения нового князя требовалось согласие сурского гаона и пумбедитского президента. Конечно, требовалось также утверждение калифа. Восшествие экзиларха на престол производилось очень торжественно в синагоге. Оба гаона возлагали на него руки и возглашали: «Да здравствует наш Господин (такой-то), князь пленения».

При президентах обеих школ было две комиссии, одна вроде Сената, другая же Синедрион, являвшийся в виде Большого Синедриона и Малого Синедриона. Места членов этих комиссий большею частью были наследственными. В их компетенцию входило рассмотрение дел духовных и общих управительных. Гаонов обеих школ назначал сам Реш Голута. Таким образом, на вершине власти мы видим три лица, связанные взаимной зависимостью. Князь назначает гаонов, гаоны утверждают князя. Общины иудеев распределялись в ведении этих трех властей не по различию их компетенции, а территориально, то есть некоторая часть общин управлялась Реш Голутой, некоторая сурским гаоном и некоторая президентом Пумбедиты. Целостное еврейство дробилось как бы в виде федерации. Трудно уловить политический смысл этого, и дело объясняется, вероятно, случайными историческими причинами.

Все три высших лица управления назначали в подведомственной каждому общине судей. Судья, будучи назначен, сам выбирал себе помощников и решал все дела духовные и гражданские, был раввином и нотариусом общины. Кроме того, в общине была комиссия из 7 членов, выбиравшихся всеми плательщиками податей. Наконец, высший надзор за общиной принадлежал делегату от Реш Голуты или одного из гаонов. Делегат имел право наказывать жителей и бичевать их.

Под властью Реш Голуты находились все евреи калифата, так что пределы этого княжества евреев расширялись по мере магометанских завоеваний. Соответственно с этим возрастали богатства трех сановников. В обычное время власть Реш Голуты, по-видимому, не проявлялась на всей еврейской территории, а распространялась только на собственную его область. В торжественных же це-

ремониях он занимал высшее место и получал от всех, в том числе от гаонов, все знаки почтения, приличествующие царю Израиля.

Каждый еврей платил князю подать, часть которой шла в пользу калифа. Страшные богатства стекались в казну Реш Голуты, он был окружен царской пышностью, выезжал верхом, носил золотое шитье, имел свою печать и почетную стражу. На пути его все вставали, а шедший впереди герольд кричал: «Место нашему Господину, сыну Давидову». В течение нескольких веков, говорит Грец, Экзилархат всем иудеям рассеяния представлялся в сиянии могущества и славы. Евреи на всем земном шаре, до которых доходили хотя неопределенные вести о князьях изгнания, видели в них преемников Давида, а в гаонах обеих академий — продолжателей идеального талмудического времени. Сама Палестина подчинилась Вавилонии. Пожертвования князю и гаонам шли отовсюду. Даже из Франции и Испании присылались списки умерших для поминовения.

Сердца всех евреев горели чувством к верховным главам на Евфрате, и пожертвования охотно стекались отовсюду, чтобы Дом Давидов мог поддерживать свое достоинство, а талмудические школы могли процветать.

«Религиозная обязанность и патриотическое чувство повелевали подчиняться центру еврейства, находившемуся в Вавилонии»*. **«Решение сурской или пумбедитской академии, присылаемое в еврейские общины, было важным событием и приводилось в исполнение с не меньшей точностью, чем папская булла в католическом мире»****, — говорил Грец.

Значение Вавилонии было важным в этом отношении уже в III—V веках по Р. Х., когда здесь шла выработка так называемого Вавилонского Талмуда (Бавли). Среди еврейства он приобрел даже больше авторитета, нежели Иерусалимский (Иерушалми). Столь же влиятельна была эпоха гаоната, когда Сура и Пумбедита выступили на смену Нагардее. Вавилоно-персидская часть еврейства несла на своих плечах евреев все долгое время, пока не выросло испанское еврейство. Экзилархат со своими академиями выращивал еврейство нравственно, он же давал им и правительство. Какое значение имело слово экзиларха, мы видим даже в эпоху упадка княжества. Так, во времена маймонидских споров в Испании, распространившихся в XII и XIII веках по всему еврейскому миру, в Дамаске был ученый и очень уважаемый еврей Даниил бен Саадия. Он принадлежал к антимаймонидской партии и резко порицал Маймонида. В это время в Мосуле правил экзиларх Давид, которого власть официально простиралась только на общины левого берега Тигра, следовательно, казалось бы, не касалась Дамаска. Принявши сторону Маймонида, экзиларх мосульский не усомнился, однако, наложить на Даниила бен Саадию тяжкое наказание — «херем»: исключение из общины до тех

* Г. Грец. Указ. соч. Т. I. С. 142.
** Там же. Т. II. С. 331.

пор, пока он не возьмет назад своих резких выражений против Маймонида. Эта кара так поразила Даниила бен Саадию, что он умер с горя*. Не говоря о других карах, которые могли постигнуть ослушника, не должно забывать, что, попавши под «херем», лишенный всяких сношений со своими единоверцами еврей мог и просто умереть с голода.

Княжество вавилонско-персидских Реш Голут, столь важное в истории евреев, примечательно в истории политических учреждений вообще своим долговечием. Без сомнения, только очень мудрое внутреннее устройство могло обеспечить княжество талантливыми руководителями в течение такого долгого ряда веков, и, конечно, эти руководители должны были вести государственную политику очень искусно для того, чтобы княжество каких-то «изгнанников», вечных иностранцев могло пережить целый ряд туземных государств, которым оно последовательно подчинялось. С V века до Р. Х. и до XIII века по Р. Х., то есть в течение более 1500 лет, над Экзилархатом проносились одно за другим, появляясь, расцветая и угасая, царства Персидское, Македонское, Селевкидское, Парфянское, Новоперсидское, Арабский Калифат, — а еврейские Синедрионы, академии и Реш Голуты все жили, все действовали. Может быть, искуснейшая черта политики князей изгнания состояла именно в том, что они никогда не искали суверенной независимости, а предпочитали оставаться скромными вассалами, не ответственными за своих суверенов перед их неприятелями, но имеющими всегда возможность заблаговременно перейти на сторону нового суверена, обещающего быть более сильным или выгодным для евреев. Нужна была огромная ловкость для того, чтобы так успешно эквилибрировать почти две тысячи лет не только между сменяющимися правителями, но даже между сменяющимися государствами. А они далеко не всегда были благосклонны к евреям.

Лучшая в этом случае обстановка для княжества приходится на эпоху Аршакидов (парфян). Вечные враги римлян Аршакиды были столь же естественными покровителями евреев, как тоже врагов Рима. Достопримечательно, что решительные восстания против Рима, как зелотское, так и мессианическое Бар Кохбы, произошли именно в эпоху, когда в Вавилонии царствовали Аршакиды, вполне обеспечивающие глубокий тыл еврейства от римских репрессалий. Но через два века это положение ухудшилось для Экзилархата. В 226 г. Ардешир, из магийского рода Сасанов, низверг власть парфянских Аршакидов. Новое персидское царство Сасанидов, стремившееся к возрождению всего национально-персидского, вообще не любило чужеродных элементов, так что при Сасанидах бывали сильные преследования и христиан, и евреев. На беду Экзилархата, в царствование Кобада (488—531 гг.) явился фантастический социальный реформатор Маздак, который выводил из религии Зороастра общность имуществ и жен. Его уче-

* Г. Грец. Указ. соч. Т. III. С. 94.

ние почему-то понравилось Кобаду, хотя привело в понятное негодование имущие классы. Правивший в это время экзиларх Мар Сутра II, вероятно, в надежде на поддержку верхнего слоя персов, поднял знамя бунта и во главе своих войск выступил против Кобада. Некоторое время война шла для него удачно, но в 520 г. он был разбит и предан смертной казни. Вся его семья должна была бежать в Палестину. Преследования разразились над евреями, и Экзилархат был уничтожен. Это протянулось недолго, ибо всеобщее недовольство персов вынудило Кобада казнить Маздака и прекратить свою коммунистическую политику. При его наследнике, Хозрое I, Экзилархат был восстановлен. Но все-таки отношения персов к евреям были далеко не благосклонны, а при Хормузде IV произошли даже сильные гонения против евреев и христиан. Положение Экзилархата стало крайне не обеспеченным. Но в это время у евреев уже явились самые радужные мечты о поддержке со стороны соседней Аравии. Нет сомнения, что экзилархи и вся еврейская знать Синедрионов хорошо знали ход деятельности аравийских евреев, которыми было подготовлено появление магометанства. В это время Палестина, Сирия и другие страны, где жили евреи, находились в руках Византии. Сасаниды угрожали потрясением Экзилархата. Мировое положение евреев стало очень опасным. Но зато у них назревали самые радужные мечты на подготовку могущественной помощи в Аравии, которую евреи рассчитывали превратить в страну Израиль.

Выше уже говорилось о широком распространении евреев в Аравии. К древнейшим их поселениям еще недавно прибавились бежавшие зелоты*, фанатические строители Царства Израиля.

Между евреями и арабами установились повсюду самые дружеские отношения. По сходству языка евреи, с внешней стороны, совершенно обарабились, жили в таких же племенах, управлялись шейхами. Вероятно, евреи, прибегая сюда большею частью без жен, женились на арабках. Они усвоили арабский язык, но веру свою сохранили и успешно распространяли ее между арабами, тогда еще язычниками. С Палестиной и, вероятно, с Вавилонией аравийские евреи сохраняли постоянную связь и, подобно прочим единоверцам, ожидали пришествия мессии.

Будучи более образованны, чем арабы, они оказывали на них сильное влияние, между прочим, дали им календарь. Арабы легко обращались в еврейскую веру, тем более что обрезание у них существовало издревле. В 500 г. по Р. Х. в еврейство обратился

* От зелотов происходили в Аравии еврейские племена: Бену Надир, Бену Куранца, Бену Бахадал. Первое происходило из рода Ааронова. Кроме северных хайберских племен евреев, были сильные племена в Ятрибе: Бену Акра, Бену Цаид, Бену Адер, Бену Алеснег. В Ятрибе, как и в Хайбере, у евреев было множество укрепленных замков. Жили евреи отчасти кочевым бытом, отчасти оседлым. Центром талмудической учености их в Аравии была хайберская школа раввинов. Главный вождь хайберских племен имел название еврейского царя.

царь Йемена Абу Кериб с частью своего народа. Это была важная победа прозелитизма, так как Абу Кериб стал рьяным противником христиан.

Христианство проникало в Аравию большею частью в виде еретическом. Евреи старались всюду мешать его проповеди. Йеменские христиане жаловались византийским царям на преследование евреев, и византийцы, не имея возможности сами подать помощь в такие далекие края, просили об этом Абиссинского Негуса (Абиссиния была христианскою). Кончилось тем, что Негус покорил йеменское еврейское царство, на время пресекши здесь успехи еврейства.

Однако евреи имели полную надежду стать господами Аравии, в которой их вера все более укреплялась. Когда явился Магомет — эта надежда превратилась в уверенность. Евреи смотрели на него как на своего прозелита и рассчитывали, что он сделает Аравию еврейской страной и обратит ее на служение еврейским царям. Магомет воспитывался действительно под сильными еврейскими влияниями. Двоюродный брат его жены Хадиджи, Варак ибн Мауфал, из племени корейшитов, принял еврейскую веру и умел читать по-еврейски. Еврейские влияния окружали Магомета и тогда, когда он выступил в роли пророка. Он даже прямо говорил, что его задача — восстановить веру Авраама. Ближайшими помощниками Магомета были евреи, как ученый Абдалла ибн Салам и Мухмарик. Доверенным секретарем Магомета, ведшим всю его переписку, был также еврей. Первоначальное учение Магомета носило вполне еврейский характер. Все побуждало евреев думать, что в Магомете они нашли орудие своего торжества в Аравии, орудие приобщения арабов к целям еврейства.

Но эти надежды были подорваны нетактичностью самих евреев. Они слишком много требовали от Магомета, захватив его, так сказать, целиком и замечая, что он не желает быть их послушным орудием, немедленно начали против него борьбу. Они стали распространять против него стихотворные пасквили, распевавшиеся на рынках, выставляли пророка невеждой и глупцом. Они стали говорить арабам, что его учение хуже прежнего идолопоклонства. Вообще, переоценив свое влияние в Аравии, евреи не учли достаточно силу Магомета и буквально принудили его к самозащите. Они интриговали против него всюду. Магомет долго старался сохранить с ними дружественные отношения, но когда евреи начали вооружать против пророка его главную опору — племя корейшитов, Магомет решился на энергическую меру. Он, в свою очередь, объявил евреев идолопоклонниками и начал принуждать их силою принимать ислам. Военное счастье оказалось на его стороне, племена евреев падали одно за другим. Труднее всего досталось ему завоевание Хайбера, где у евреев действовал знаменитый богатырь Маграб. Однако зять Магомета Али (муж Фатимы) лично убил в бою Маграба и завоевал Хайбер.

Это была последняя победа Магомета. Сестра Маграба, взятая в гарем Магомета, пыталась отравить пророка, и хотя он, запо-

дозрив отраву, успел выплюнуть данный ему кусок, однако стал болеть и через три года умер. Готовность евреев пускать в ход все средства вызвала у Магомета приказ по армии — не употреблять взятых у евреев сосудов без самой тщательной очистки.

Смерть Магомета была встречена евреями с восторгом. Они воображали без него обратить арабов на свою сторону. Но это оказалось одной фантазией. «Еврейство, — меланхолически замечает Грец, — нашло в исламе второго могущественного **врага, которого оно вскормило своей грудью**». Это рисует разочарование евреев в исходе своих продолжительных подготовительных трудов в Аравии, но не совсем верно. Ислам, хотя и выпущенный евреями из рук, оказался для них все-таки полезен и спас их в критический момент как от Византии, так и от Сасанидов.

Гораздо справедливее значение ислама для евреев оценивает одна их легенда.

Она гласит, будто бы знаменитый рабби Симон бен Иохай изливал однажды молитвенную жалобу на злополучия еврейства. «Неужели, — говорил он, — для Израиля мало царства злого Эдома (христиан), что воздвиглось еще царство Измаила (магометанство)?» Но ангел Метатрон успокоил его, объяснив, что Бог воздвигает царство Измаила для того, чтобы избавить евреев от царства злого Эдома, так как между этими двумя царствами будет происходить великая борьба*.

Привлечение сюда имени Симона бен Иохая составляет грубую хронологическую ошибку легенды, но в понимании смысла событий она не ошиблась. Дотоле христианство еще не имело перед собой такого грозного врага, и еврейство не могло жаловаться на то, что бесполезно вскормило его своей грудью. Это немедленно почувствовала злополучная Византия, и еще скорее испытали Сасаниды.

Как ни негодовали евреи на то, что не успели захватить арабов в свои руки, однако энергически стали ими пользоваться и поддерживать их завоевания. Против Византии в Палестине они действовали по преимуществу предательством. При вторжении же магометан в Персию евреи выставили им в помощь даже вооруженную силу. Начальник сурской школы Мар Исаак привел целую армию в 90 000 человек. В награду за такое усердие калиф Омар объявил потомка экзилархов из рода Давидова, Бостанаи, главой евреев, и Экзилархат в правление дома Бостанаи принадлежит к наиболее блестящим эпохам. Начальник сурской школы получил высокий титул **гаона**, который остался затем принадлежностью всех начальников сурской школы, или академии. Слово «гаон» означает по-еврейски нечто вроде гения, а также великого ученого и великого учителя. В еврействе этот титул давался иногда и в других местах. С этого времени начался новый период еврейской истории, именуемый **Гаонской эпохой**. С восстановлением Экзилархата Бостанаи и

* Г. Грец. Указ. соч. Т. I. С. 21.

с учреждением гаоната еврейство на время воспрянуло во всей своей силе.

Таким образом, магометане спасли Экзилархат и на несколько веков влили в него новую силу. Но с течением времени магометане имели много случаев получить недоверие к евреям, так как еврейство принимало очень подозрительное участие в междоусобиях, начавших раздирать ислам со времен династии Фатимидов. Во время багдадского калифата Аббасидов (хотя тоже относившихся косвенно к Фатимидам) калифы стали понемногу опасливо смотреть на то могущество князей Голуты, подданные которых наполняли все области калифата и власть которых выходила даже за пределы калифата. При Аббасидах, имевших резиденцию в Багдаде, внутренние раздоры евреев помогли калифу отделаться от этого неудобного учреждения. В 825 году различные партии евреев не могли согласиться между собою в выборе общего экзиларха и представили на утверждение калифа Альмамута каждая своего кандидата. Альмамут ответил, что он не утверждает ни одного. Таким образом, экзиларх превратился в какое-то частное учреждение, не имеющее санкцию власти. Прежде экзилархи имели политическую власть, и их повеления были обязательны, будучи производимы во имя калифа. Теперь же их слушал только тот, кто хотел. Сии должны были отказаться от всяких претензий на признание своего достоинства вне пределов калифата, да и внутри его довольствовались уже лишь тем положением, которое добровольно признавали за ними еврейские общины в силу уважения их к Дому Давидову. Власть экзилархов настолько побледнела, что даже имена их за этот период неизвестны истории. Такое ослабление Реш Голут было выгодно для евреев, группировавшихся около пумбедитской школы близ Багдада. По такому близкому соседству начальник школ имел легкий доступ к властям калифата и мог снискивать их поддержку. Пользуясь этим, пумбедитская школа (или академия) стала на равную ногу с сурской, и ее главы присвоили себе звание гаонов. Академия вышла из зависимости от Экзилархата. Прежде президент школы ежегодно должен был ездить к экзиларху и приносить присягу ему. С экзиларха Давида бен Иегуда это кончилось. В Пумбедите был в это время гаон Саадия, который ссорился с экзилархом Давидом, хотя и был чужд желания упразднить совсем Экзилархат. Когда Давид умер (в 940 году), его престол перешел в руки его сына, также умершего через 7 месяцев, оставив малолетнего сына Саккаю, двенадцати лет, последнюю отрасль династии. Гаон Саадия очень внимательно выращивал этого юношу для княжения, но умер за два года до его совершеннолетия. Когда же Саккая провозглашен был князём, магометане убили его в тот же день, не желая больше допускать существования князей. Это произошло около 950 года, и представители еврейства, видя такую категорическую расправу мусульман, порешили совершенно упразднить звание экзиларха. Трудно, конечно, сказать — был ли этот сан действительно упразднен

или только переведен в тайное, нелегальное существование. Но организация евреев в эту эпоху подрывалась мусульманами очень энергично. Академия в Суре была закрыта, как только умер последний ее гаон Хофни (1034 г.). Не уцелела и Пумбедита. Через шесть лет, в 1040 году, ее последний гаон Хиския был казнен, и академия прекратила навеки свое существование. С этим кончилась гаонская эпоха, и еврейский историк Грец заявляет: «Роль Вавилонии в истории евреев прекратилась»*.

Этот удар был, однако, уже не очень чувствителен для еврейства, так как оно уже успело вырастить новый центр своего могущества в Испании. Да и Экзилархат все-таки не упразднился еще на востоке. Существовал ли он без перерыва тайно, или возникал лишь спорадически, но мы его встречаем еще несколько раз, и притом даже во всем прежнем блеске.

В XII веке в Багдаде жил умный и богатый еврей, Соломон Хаздаи, такой же искусный финансист, как и врач. Он происходил из рода Давидова. Калиф Альмуктафи (1136–1160 гг.) был им очарован и провозгласил его экзилархом всех евреев калифата. Соломон Хаздаи быстро поднял свое княжество на высоту прежних лет. Он основал новую Багдадскую академию, которой глава опять получил титул **гаона**. Власть экзиларха, окруженного величайшей пышностью, простиралась от Персии до Кавказа, Индии и Тибета. Учреждение блеском своим напоминало времена Бостанаи. Сын Соломона, Даниил, продолжал успешно развивать дело отца. В это же время новая талмудическая школа появилась и в Мосуле. Вообще окончательное уничтожение Экзилархата в Багдаде произошло лишь тогда, когда монголы под начальством Хула-гу разорили Багдад и уничтожили последние остатки калифата. Это было в 1258 году. Но самое учреждение Экзилархата и тогда не исчезло в еврейском мире.

В конце XIII века мы опять встречаем экзилархов на новых местах. Таковы экзиларх Давид в Мосуле и экзиларх Иешаи бен Хиския в Дамаске. В управлении Иешаи находились еврейские общины магометанской части Палестины, экзиларху же Мосульскому принадлежали общины по левому берегу Тигра.

Куда девался Экзилархат после того? Уничтожился ли он или был, как полагает аббат Шаботи, тайно перенесен в Константинополь**?

Это мнение аббата Шаботи основано на переписке арльских (во Франции) евреев с константинопольскими в 1489 году. Арльские евреи, адресуя письмо на имя «евреев Константинополя», сообщают о том, что их насильственно обращают в христианство, и просят указаний, что им делать. Ответное

---

* Г. Грец. Указ. соч. Т. I. С. 261–319.

** Должно отметить ошибку аббата Шаботи, который говорит, что «начиная с XI века история уже не говорит о еврейских князьях пленения». Как указано в предыдущем изложении — сан и власть Реш Голут явно существовала не только в XII веке, но даже в XIII.

письмо константинопольских евреев говорит, что «мнение великих сатрапов и раввинов — таково», и затем излагает совет притворно обратиться в христианство, но усилить свою торговлю и посредством этого обобрать христиан, умножить число еврейских врачей и аптекарей, чтобы отравлять христиан (вероятно, в случае нужды), проходить в ряды духовенства, чтобы разрушать церкви, делаться адвокатами и нотариусами, чтобы подчинить христиан евреям и отомстить им. Письмо говорит: «Исполните эти наши приказания» и подписано: «Князь евреев Константинополя».

Отсюда аббат Шаботи и Копен Албанселли[4] выводят, что в это время в Константинополе существовал еврейский князь, со своими сановниками и раввинами, и мог давать евреям «приказы» по всему миру*.

Подлинность этих документов оспаривается одними и доказывается другими. Но подлинны они или нет, они, в сущности, ничего не доказывают. В 1489 году турки уже владели Константинополем, а они дали евреям с самого начала широкое самоуправление, во главе которого стоял великий хахам, имевший известную политическую власть над всеми евреями Турции. Конечно, арльские и всякие другие евреи могли обращаться к нему с просьбой о совете и помощи. Но из этого еще нельзя выводить, чтобы хахам играл роль именно князя изгнания. Если он в письме называл себя «наси» (что значит князь), да еще константинопольским, то это еще не равносильно титулу Реш Голута — князь изгнания**.

Должно еще заметить, что власть турок распространилась на Египет, Мосул и Аравию только с 1516 и 1517 годов. Между тем до турецкого владычества у египетских евреев было особое национальное управление и особый князь — по-арабски «нагид».

Наконец, у константинопольских евреев отношения с турецким правительством поддерживались более сложными учреждениями, нежели во времена вавилонского Экзилархата.

Вообще, если даже признать, что со времени побед Османов еврейское правительство (что может составлять лишь гипотезу) избрало местом жительства Константинополь, то вряд ли это мог быть такой же Экзилархат, как прежде.

Вопроса о еврейском правительстве мы, однако, коснемся впоследствии. В настоящее время пора возвратиться на несколько веков назад, чтобы бросить хоть краткий взгляд на положение евреев в христианском мире, с тем чтобы потом опять перейти к Турции, в которой евреи нашли себе убежище в XVI веке, когда против них усилились гонения в Европе.

---

* Копен Албанселли. La conjuration juive contre le monde Chretien. С. 359 и след.

** Должно еще заметить, что Египет (как и Аравия) перешел во власть турок только в 1517 году. А в Египте у евреев до турецкого владычества был свой особый князь — «нагид».

ГЛАВА XLIII
Евреи в христианском мире

История евреев в христианском мире в общем представляет ту же картину: с одной стороны, они организуются и стараются приобрести насколько возможно большее влияние, а затем всюду против них начинают возникать гонения. Однако история в Византии и в Западной Европе представляет отличие в том, что в Византии с самого начала не было между христианами и евреями мирного сожительства, а сразу проявилось то, что в странах западных являлось по истечении более или менее долгого времени.

В Византии, первоначально старавшейся сохранить веротерпимость, это трудно было выдержать в отношении евреев. Самая идея христианского государства в Империи возникла с целями привести народы к единству мировоззрения. Так как христианство вышло из среды евреев, долгое время естественна была надежда, что к нему примкнут и остальные евреи. Между тем еврейство, наоборот, с самого начала ненавидело и гнало христиан, насколько хватало сил. Так же евреи ненавидели и самую Империю, наследницу Рима, захватившую Палестину и уже одним этим подрывавшую надежды на восстановление еврейского царства. Антагонизм между Византией и еврейством был неизбежен, так как Византия представляла христианскую идею, которая упраздняла еврейскую и, наоборот, сама упразднялась еврейством.

Уже при Константине Великом отношения евреев и христиан были самые враждебные. Массы христиан с ними ссорились и мстили за прежние притеснения. Неукротимые евреи со своей стороны не боялись переходить в наступление, особенно на почве оскорбления учения и святынь христианских.

Столкновения с государством начались на почве прозелитизма. Евреи всюду имели обычай обрезывать приобретаемых ими рабов, как это предписано Законом. Константин, как христианский правитель, не мог этого допустить и объявил освобождение всех рабов, которых евреи осмелятся обрезать. В свою очередь евреи побивали камнями тех своих единоверцев, которые обращались в христианство. Константин отвечал декретом, осуждавшим на сожжение за такое преступление. Так нарастали неудовольствия. Уже при Константине было в Палестине возмущение евреев, желавших восстановить свой Храм. При Констансе в 353 году евреи Диоцезареи перебили гарнизон города и, выбрав своим начальником некоего Патрикия, начали разбивать соседние деревни, убивая и христиан, и самаритян. Римское войско усмирило восставших и перебило их, не щадя даже малых детей.

Царствование Юлиана Отступника[5] еще более ухудшило отношение христиан к евреям. Он к ним благоволил, они его поддерживали. Они при нем начали с увлечением восстанавливать свой Храм, и это было прекращено лишь грозными таинственными явлениями природы: страшная гроза и буря разрушили начатую

постройку, огонь вырывался из-под земли, уничтожая рабочих и строительные материалы*.

Дружественные связи с врагом христианства еще сильнее компрометировали евреев в глазах христиан, а все более разгорающаяся взаимная ненависть христиан и евреев затрудняла попытки императоров соблюсти веротерпимость. Так, Феодосий строго наказывал за разрушение еврейских синагог. Он напоминал, что еврейская вера не воспрещена никаким законом и что евреи должны пользоваться свободой вероисповедания во всей Империи. Но евреи положительно провоцировали христианскую массу оскорблениями христианской веры. При Феодосии II обнаружено было, что евреи, в день празднования казни Амана, завели обычай сожигать Крест. Правительству пришлось выступить с репрессалиями против кощунства, но евреи не унимались. При том же Феодосии II, в городе Имме, евреи во время одного своего праздника схватили христианского ребенка, распяли его на кресте и бичами растерзали на части. Возмущенные христиане взялись за оружие, и произошло кровавое побоище. Этот случай, как говорили, не был единственным. Христианский историк Сократ[6] рассказывает, что евреи не раз распинали христианских детей. Тогда не было речи о «ритуальных убийствах», и в таких поступках усматривали только ненависть евреев к христианам и надругательство над ними. В данном случае Феодосий II казнил виновников убийства, но в то же время правительство начало принимать меры к ослаблению еврейства. Феодосий уничтожил еврейский Патриархат в Палестине и конфисковал суммы, собираемые по всему еврейству для Патриархата. Но все эти репрессии не скоро усмирили евреев. При том же Феодосии II произошло в 415 году известное побоище в Александрии, вызванное избиением христиан евреями. Вся эта дерзость евреев перед силой, очевидно, неизмеримо большей, чем они сами имели, кажется невероятной. Но нужно иметь в виду, что это была эпоха страшного мессианского фанатизма евреев, который нередко побуждал их к поступкам, в которых уже нет никакого разума, а действует чистый психоз. Вот, например, случай чисто внутренний, не имевший никакого отношения к христианам. Приблизительно в то же время, в 432 году, на острове Кипр произошло событие, рисующее, в какое воспаленное состояние способны были приходить евреи тогда. На острове явился один, очевидно, сумасшедший, называвшийся Моисеем, тем самым, который вывел народ из Египта через Чермное море, и объявлял, что теперь он имеет от Господа повеление вывести евреев с Кипра в Палестину через Средиземное море. Его проповедь собрала к нему толпы народа еврейского, не усомнившегося пойти за пророком. Эти полчища подошли к морю и по знаку Моисея

* Сведения об этих явлениях сообщают Григорий Назианзин и св. Иоанн Златоуст. Варбуртон, епископ Глочестерский, приводит такое же свидетельство ученого раввина, не называя, однако, его имени. Лебо. Указ. соч. Т. III. С. 46, 47, 49.

стали бросаться с высокого берега в воду. Множество разбилось о камни, другие потонули, и только насильственное вмешательство христиан спасло остальных: рыбаки вытаскивали их из воды, а другие жители силой отогнали евреев от берега. Этот массовый психоз показывает, на что только нельзя было двинуть евреев во имя идеи восстановления Царства Израиля*.

Не меньше выходило всяких столкновений с самаритянами, которых в Византии постепенно стали почти смешивать с евреями. В Самарии несколько раз происходили жестокие восстания.

Император Юстиниан систематичнее всех начал стремиться к обращению иудеев в христианство. Он преследовал эту цель разными способами. Так, он разрешил константинопольским евреям читать в синагогах Священное Писание в греческом переводе, талмудические же книги совершенно воспретил им в синагогах. Он думал этим сблизить евреев с христианством. Наряду с этим Юстиниан со всех сторон ограничивал права евреев, дойдя до пределов истинно невероятных, как запрещение завещать имущество и получать наследство. Все наследства евреев должны были идти в казну. Приведенные в отчаяние евреи стали разбегаться из Империи. Самаряне подняли восстание. Собравшись в числе 50 000 человек, они сожгли церковь в Скифополисе, овладели Неаполисом, где совершили страшные зверства над христианами, а священников разорвали на клочки. Войска, однако, разбили бунтовщиков, и Юстиниан приказал всем самарянам креститься. Разумеется, из этого ничего, кроме безобразия, не вышло, однако насильственное крещение повторилось и еще раз. Известный безумный тиран Фока[7], запятнанный всевозможными преступлениями относительно своих христианских подданных, вздумал обратить в христианство евреев и издал указ, чтобы они все крестились. В 610 году Фока прислал для этой своеобразной миссии в Иерусалим префекта Георга с войсками, который собрал в городе массы евреев и приказал им креститься, а когда те воспротивились, он их с помощью солдат окрестил насильно. Такое же насилие произведено в Александрии. Это вызвало мятеж евреев, во время которого патриарх Федор Скрибон был разорван на клочки. Возмутились и антиохийские евреи, перебившие множество богатых граждан и сжегшие их дома. Епископа Анастасия Синаита евреи влачили по улицам и после зверских истязаний бросили в огонь**.

Несмотря на все бесправие и враждебное отношение со стороны христианских сограждан, евреи до конца были довольно многочисленны в Византии. Они жили по преимуществу в Элладе, Фессалии, Фракии. В Салониках в XII веке жило 500 еврейских семейств, в Константинополе 2000 семейств. Здесь они занимали особый квартал в Пере. В числе их было много богачей, купцов и шелковых фабрикантов, были и знатоки Талмуда. Но евреи жили в унижении, не имели права, например, ездить верхом и т. п.,

---

* Лебо. Указ. соч. Т. IV. С. 71—72.

** Лебо. Указ. соч. Т. X. С. 445.

хотя сохранили внутреннее самоуправление и имели своего бургомистра, назначаемого императором*.

Разумеется, евреи ненавидели Византийскую империю и старались ей всячески вредить. Они не только предавали Империю, но сами вызывали неприятелей на вторжения в ее границы. Войска Елизария однажды поймали такую депутацию евреев, ездившую просить персов о вторжении в Империю. Они помогали всем врагам Византии: персам, арабам, туркам. В 503 году, при осаде персами Констанции, евреи прорыли подземный ход за город и впустили неприятельские войска. Мысль о восстановлении Царства Израиля тоже их не оставляла. В 613 году, при нашествии персов на Сирию, палестинские евреи вздумали воспользоваться этим для восстановления своего царства. В Тире был составлен заговор, согласно которому евреи со всей Палестины должны были собраться к Тиру и овладеть этой крепостью, а затем двинуться на завоевание Иерусалима. Тирские евреи уже подготовили подкоп, чрез который их армия должна была внезапно вторгнуться в город. Но заговор был открыт, его виновники схвачены, и когда еврейские войска подошли к городу, их встретили достодолжным образом**.

Император Ираклий, раздраженный этой попыткой, попытался совершенно искоренить евреев, начал насильственно крестить их и призывал к этому других правителей христианских стран. Евреи же неукоснительно продолжали свою политику. Их ненависть к христианам особенно проявилась в 614 году. Когда персы вторглись в Палестину, евреи собрали войско и двинулись им на помощь, повсюду избивая христиан, сожигая церкви и разрушая монастыри. Отряды их бродили по всей стране, производя свои опустошения. По взятии персами Иерусалима, христианское население в качестве военной добычи было во множестве угнано в Персию. Евреи же ознаменовали себя при этом зверской жестокостью, единственной в истории мира. Они не пожалели денег на покупку у персов множества христиан единственно для того, чтобы доставить себе удовольствие умерщвлять их. Говорят, что они таким образом купили и истребили 80 000 человек***. Еврейский историк Г. Грец глухо скользит над этим ужасающим фактом, говоря только: «исполненные ярости евреи, конечно, не пощадили христиан» и «не щадили христианской святыни». Число истребленных христиан Грец уменьшает до 19 000****.

Точно так же евреи помогали против Византии арабам, а впоследствии туркам, получая за это, конечно, большие или меньшие милости завоевателей.

В странах Западной Европы жизнь евреев в течение времени до XVI столетия представляла приблизительно однообразную картину. Всюду они являлись как отдельное общество, не желавшее

* Г. Грец. Указ. соч. Т. II. Гл. IX. С. 291.
** Лебо. Указ. соч. Т. I. С. 445.
*** Лебо. Указ. соч. Т. II. С. 11.
**** Г. Грец. Указ. соч. Т. I. С. 28.

смешиваться с аборигенами, но желавшее иметь среди них все права. Всюду они первоначально встречались гостеприимно, и всюду дело кончалось ненавистью и гонениями.

Еврейские колонии появились в европейских странах очень давно, и ход расселения их не выяснен в подробностях. Еще до Империи они были в Италии, Галлии, Испании. Светоний[8] описывает, как в Риме они оплакивали Юлия Цезаря на его похоронах. Римляне их, вообще говоря, не любили. Евреи, как выражается Грец, производили на них отталкивающее впечатление. По мере расширения римских завоеваний, а также после окончания переселения народов евреи появились в Германии, в Англии. В славянских землях они были даже раньше, чем хлынула волна еврейских переселенцев из Германии в Польшу. В южной России они были еще при хазарах. Очень рано появились и в Киеве. Вообще, евреи, даже вне зависимости от каких-либо гонений, легко переселялись на новые места, впоследствии же, при гонениях, переходили массами с востока на запад и обратно, всегда встречая на местах переселения уже сформированные колонии других евреев. Их колонии в разных странах не были изолированы между собой и получали взаимно сведения о положении дел в каждой стране. В течение долгого времени существования палестинского Патриархата и вавилоно-персидского Экзилархата рассеянные еврейские общины получали из этих центров извещения и распоряжения и, в свою очередь, посылали правильные взносы на Храм, а потом в палестинский Патриархат, так же как усердные пожертвования вавилонским экзилархам и гаонам. Вообще, евреи по всему миру представляли нечто целое, связанное некоторым подобием власти. В занимаемых ими странах они всегда организовывались очень стройно. В тех случаях, когда местные государства не давали им центрального управления, у них являлись съезды раввинов, которые созывались, говорит Грец, «с целью принять какие-либо общеполезные меры или отвратить грозящую опасность». Это делалось очень легко по инициативе какого-либо уважаемого раввина*.

Величайшую силу еврейства повсюду составляло то же самое, что их непереходимо отделяло от граждан стран, где они поселялись: это характер их религиозно-социального строя. У всех народов земли общество гражданское и общество религиозное составляют особые сферы жизни. У евреев они слиты неразрывно. Еврей живет по Закону, который проницает все его житейские отношения, не только семейные, но и бытовые и экономические. Бесчисленные толкования Закона, без которых отдельный еврей не может жить религиозной жизнью, требуют для раввинов гражданского положения, проникающего во все дела личности и общества. Таким образом, еврей для сохранения возможности религиозной жизни должен пользоваться особенной гражданской жизнью, замыкающей его в особую, отрезанную от всех неевреев общину.

* Г. Грец. Указ. соч. Т. IX. Прилож. № 5.

Поселяясь в какой-либо стране, евреи требуют разрешения сохранять свою веру. В этом им ни одно местное правительство не может отказать. Во имя свободы религиозной оно допускает религиозную общину евреев. Но эта религиозная община оказывается также гражданской и экономической. Будучи обязан жить в ней и по ее указаниям, еврей тем самым не может быть гражданином нееврейских общин или же если в них проникает, то живет не как согражданин, преданный прежде всего интересам этих общин, а как человек «двойного подданства», причем подданство еврейской общине обязывает его без сравнения сильнее, так как охватывает решительно все его обязанности к окружающим. Местные граждане скоро замечают это, замечают также, что еврей, пользуясь поддержкой своей еврейской общины, гораздо сильнее во всякой борьбе, чем граждане местные. Отсюда проистекает вывод, что евреям нельзя давать гражданских прав и что они должны жить в своей собственной общине. Но такое существование тем самым их изолирует от остальных граждан, делает чужаками, а их жизнь — недоступной наблюдению, а стало быть, допускающей всякие сомнения, подозрения, доходящие в конце концов до несправедливости, но ничуть не безосновательные, ибо внутренняя замкнутость евреев имеет неизбежным последствием то, что они относятся к «чужим» по малой мере хуже, чем к своим, и у них появляется система двойной нравственности: одна для своих, другая для чужих. При этом чужие неизбежно становятся для «своих» предметом эксплуатации.

Такое изолированно-эксплуататорское положение евреев в странах голусы становится тем заметнее для туземцев, что евреи связаны солидарностью не только внутри одной общины, но внутри всех общин страны и даже больше — по всему земному шару. Они поддерживают друг друга не только на всем пространстве данного государства, но и международно, то есть имеют положение высокопривилегированное, какого не имеет гражданин никакой страны, дающей приют евреям.

Разумеется, жизненность каждого отряда этих пионеров Израиля делалась при таких условиях несокрушимой. «Жизнь еврейского племени в рассеянии (диаспоре, или голусе), — говорит Грец, — может быть сравнена с жизнью полипа. Его куски по отделении от него, и хотя израненные и изрубленные, не умирали, а начинали самостоятельное существование, развиваясь органически и пуская новые отпрыски»*. Это сравнение очень удачно указывает также на то, что евреи повсюду являлись не местными гражданами, а чем-то «чужеядным». Но разница между разорванными кусками «полипа» и еврейства в том, что куски должны развиваться каждый отдельно, тогда как оторванные куски еврейства бывали оторваны только внешне, но оставались внутренне между собою в связи и немедленно вступали в кооперацию, вследствие чего эта федерация разорванных еврейских колоний по Европе,

* Г. Грец. Указ. соч. Т. XI. С. 3.

Азии и Африке становилась даже более могущественной, чем если бы все они жили вместе, в собственном отечестве.

Иногда евреи доходили до самой низкой степени паразитизма в телах народов, где они были вкраплены. В этом паразитизме их обыкновенно и упрекают их враги. Но такое обобщение было бы несправедливо и не соответствует действительности.

Евреи бывали, и даже всегда оставались, в большей или меньшей степени, и даже в очень сильной степени — работниками, производителями. В странах, где их допускали к земледелию, они бывали и прекрасными земледельцами. Они бывали прекрасными работниками промышленных производств. Они, наконец, всегда имели большое число ученых по всем отраслям наук и особенно общеизвестны как медики, что во множестве случаев обусловливало их влияние на разных государей, министров и вообще влиятельных лиц. Но во всех случаях они оставались среди народов особенным «чужеядным» организмом, жившим прежде всего своей жизнью и уделявшим народу, среди которого жили, лишь такое количество услуг, которое нужно было для их собственной, чужеядной жизни. Поэтому евреи бывали для народов гораздо более опасны, когда являлись во всем цвете своей трудоспособности, чем тогда, когда были доводимы до жизни мелко и гнусно паразитической. В последнем случае они высасывали из народа известное количество соков. В первом же захватывали его всецело, подчиняя его себе, своему руководству и влиянию, превращая его из народа-хозяина в нечто завоеванное.

В идейном и религиозном отношении евреи все время существования в христианской голусе никогда не отказывались от воззрения на себя как на род избранный, не для простой эксплуатации других народов, а для руководства ими. В грубых раввинистических толкованиях имеются и такие воззрения, что евреи — единственные люди, а остальные народы суть только человекообразные животные, которые созданы для служения евреям и получили человеческую наружность только для того, чтобы евреям приятнее было пользоваться ими. Но и высший цвет еврейства относился ко всем народам с презрением. Мы приводили выше учение Филона, учение Иуды Галеви.

Иуда Галеви не осуждал прочие народы на гибель, он не причислял их к стаду животных. Но он говорил, что христианство и магометанство, вытекшие из еврейства, дают лишь некоторую подготовку для народов, и именно вследствие такой подготовки человечество когда-нибудь «познает истинное значение еврейской нации как хранительницы Божественного света» — и тогда оно «тесно соединится с Израилем» и получит некоторое место в Царстве Мессии. Но при этом оно остается все-таки низшим элементом, только пользующимся «Божественным светом, изливающимся чрез Израиль». Как бы ни были искренно религиозны новообращенные, присоединившиеся к еврейству, они не могут сделаться причастны высшему свойству. Если они перейдут в еврейство,

то делаются причастными наружного благословения, обещанного Богом израильтянам за исполнение Закона, но никогда не могут достигнуть высокой пророческой степени»*.

Это высказывалось талантливейшим из евреев в Испании, где евреи получили все права и пользовались таким блестящим положением, которое сравнимо только с лучшими временами вавилонского Экзилархата.

Ни масса евреев, ни масса христиан, живших в Западной Европе, разумеется, не стояли на высоте идеи еврейской или христианской. Но христианские народы не могли, принимая евреев, признать их своими господами и учителями, евреи же не хотели смотреть на себя как на равных прочим народам. Отсюда отношения неизбежно должны были ухудшаться, хотя первоначально евреи по всем странам Европы встречались гостеприимно и получали все права. Приведем лишь краткие примеры.

Во Франции до Крестовых походов евреи жили свободно. Короли и владетельные князья ими дорожили за умение их добывать деньги. Еврейские общины были признаваемы самостоятельными корпорациями, имея во главе бургомистра с титулом прево. Прево должен был охранять интересы своих единоверцев от христианского населения, между прочим, «побуждать христианских должников к уплате еврейским кредиторам, причем имел даже право подвергать должников аресту»**. Этот прево выбирался еврейской общиной, а утверждался королем или владетельным князем.

Наибольшего племенного самоуправления евреи достигли в Португалии и Польше. Во главе португальских евреев стоял Верховный раввин, который имел почти княжеские права. Он назначался самим королем. В его руках сосредоточивалась вся высшая судебная власть. Он издавал указы за своей подписью с пометкой: «От Верховного раввина, по указу Его Величества Короля, к общинам Португалии и Алгафры». У него была своя официальная печать. Он ежегодно объезжал общины, ревизуя их, и принимал жалобы. Его сопровождали верховный судья, канцелярия и экзекутор для исполнения приговоров. Он назначал провинциальных раввинов и управлял ими. Собственно раввины выбирались членами общины, но утверждение их принадлежало Верховному раввину. Раввинам провинциальным принадлежала и гражданская, и уголовная власть. Таким образом, португальское еврейство представляло нечто вроде вассального княжества (т. IX. С. 40—41).

Разумеется, кроме, так сказать, законной конституции, положение евреев зависело также от отношений к властям. В Португалии влияние евреев в высших сферах достигло максимального значения в XIV веке при короле Педро. Он был так окружен евреями, что его двор назывался даже «еврейским двором», да и самого Дона Педро подозревали в том, что он был еврей, подложенный королеве-матери вместо ее младенца. Крутой деспот, он иногда тяжело

* Г. Грец. Указ. соч. Т. II. С. 156—160.
** Там же. Т. II. С. 173.

расправлялся с евреями, но вообще евреи поддерживали его всеми силами, даже при восстании, жертвой которого стал Дон Педро.

В Англии евреи целый ряд веков жили совершенно свободно. В Германии также. В Польше они достигли высокой степени самоуправления, о котором мы скажем ниже. В Испании их процветание укрепилось главнейшим образом при арабах, но и во времена христианские они долго не могли пожаловаться. Евреи в Испании появились очень рано, а особенно со времени усмирения иудейских восстаний в Палестине. Это была отборная иудейская раса. Все испанские и португальские евреи, прихлынувшие после усмирения иудейских восстаний римлянами, считались особой аристократической породой и назывались (как и до сих пор их потомки) «сефардим», как германские евреи называются «ашкеназим». Сефардимы производили себя из княжеских фамилий, и многие считали себя даже из рода Давидова. Их аристократическая надменность не исчезла и после изгнания из Испании, и они, укрывшись на Востоке, в Египте и Турции, сверху вниз смотрели на местных евреев.

Первоначально евреи жили в Испании свободно и делали что хотели среди полудикарей переселенных народов, кое-как усвоивших арианство. Но когда визиготские короли оставили арианскую ересь, они начали вводить различные ограничения для евреев, как, например, воспрещение подвергать обрезанию христианских рабов. Евреи были недовольны. Между тем начавшееся вторжение магометан на Пиренейский полуостров сулило им соединение с общееврейским отечеством Экзилархата, и они всеми силами помогали завоевателям, предательски выдавая христианские владения. В Толедо они, например, изменнически отворили ворота арабам, после чего не ожидавшие нападения безоружные христиане были поголовно перерезаны. Завоеватели вновь заселили город своими арабами и евреями*.

Такое усердие евреев было вознаграждено широкими привилегиями. Завоевание Испании началось с 711 года, а окончательное изгнание арабов произошло лишь в 1492 г. Евреи в течение пяти веков пользовались исключительным процветанием в Арабском калифате, пользовались покровительством арабов. Внутреннее самоуправление они получили в обычном типе, допускавшемся магометанами. Разделялись на самоуправляющиеся общины, во главе которых стояли раввины, а над всеми вместе наблюдал старший раввин — *наси,* или, по-арабски, *нагид*, который собирал и поголовную подать, платимую евреями, как и прочими иноверцами. Это самоуправление имело в своем ведении дела гражданские и уголовные. Процветание евреев увеличивалось еще и оттого, что они занимали важные места при калифах. Приобретя огромные богатства, евреи развили и свою ученость. «Еврейская Испания, — говорит Грец, — почти столь же содействовала развитию еврейства, как Иудея и Вавилония. Кордова, Гранада, Толедо бы-

* Эту историю предательства Толедо рассказывает Де Спина. См.: И. О. Кузьмин. Материалы к вопросу об обвинениях евреев в ритуальных преступлениях. СПб., 1913. С. 23, 232.

ли столь же дороги для еврейства, как Иерусалим и Тивериада, и дороже, чем Нагардея и Сура». XI, XII, XIII века были для испанских евреев эпохой великих их мыслителей и писателей. В это время действовали: знаменитый поэт Габироль, мыслитель и поэт Иуда Галеви, раввины-учители Нахманид, Маймонид. В эту же эпоху развилась философская Каббала, которой первым известным деятелем был Исаак Слепой, в окончательном же виде она явилась у Моисея Леонского (в XIII веке). Оставляя вопрос о ее происхождении, должно сказать, во всяком случае, что еврейская Испания распубликовала ее на весь свет. Численность испанского еврейства с точностью неизвестна. Полагают, что она доходила при испанцах до 800 000 человек. В Толедо в XI веке было 12 000 евреев и несколько роскошных синагог. Богатства испанских евреев и их всемирная торговля славились повсюду. Но они здесь при арабах занимались также разного рода земледелием, а в промышленности имели даже особую репутацию по изготовлению стального оружия. Толедские ножи и кинжалы известны издавна.

Мы не имеем данных судить о том, имел ли испанский наси когда-либо значение международной еврейской власти, или находилось ли в Испании какое-либо другое общееврейское правительство. Мы знаем, что нравственное влияние еврейских раввинов и еврейских направлений мысли в Испании было огромно для всемирного еврейства, но почти все время процветания испанского еврейства на Востоке существовал еще Экзилархат. В 1380 году во время споров французского и германского еврейства по поводу назначения одного раввина спорящие стороны обращались за решением в Испанию к Хисдаи Крескосу и Бен Шашету. Но Грец говорит, что Хисдаи Крескос был приглашен в качестве «третейского судьи», а не какой-либо обязательной власти*.

Но, оставляя в стороне вопрос о «еврейском правительстве» — во всяком случае, евреи были крепко организованы в каждой стране, и еврейские организации всех стран находились между собою в постоянных сношениях, предупреждая об опасностях, подготовляя убежища в случае гонений и международно помогая друг другу в отношении торгово-промышленности. Это придавало еврейству чрезвычайную силу. Куда бы ни заходил еврей в целях торговли и промысла, он находил готовую поддержку. Но проистекающее отсюда преобладание в торговле и промышленности тяжело ложилось на нееврейское население. Отсюда развивалась антипатия к евреям. Правители стран, короли, герцоги, владетельные князья очень ценили евреев за уменье добывать для них деньги и придумывать всякие финансовые операции. Даже во времена гонений, преследуя евреев вообще, владетельные особы и даже городские магистраты каждый для себя желал «иметь своего еврея», вследствие чего гонения и теряли систематичность. Но для населения их финансовые таланты были очень тяжелы, и против евреев развивались все больше неудовольствие и ненависть. Это

* Г. Грец. Указ. соч. Т. XI. С. 34.

чувствовалось везде. В Португалии, например, при исключительной и наиболее прочной благосклонности власти в отношении евреев народные массы их ненавидели. Не могло не раздражать христиан также презрение евреев к христианству. Этого презрения евреи нимало не скрывали. Наиболее широко смотрящие евреи, как Иуда Галеви, имея, конечно, о христианстве, да и о магометанстве, самое поверхностное представление, ставили то и другое вероисповедание наравне с язычеством. Иуда Галеви говорил, что хотя христианство и магометанство «в первоначальном виде» были учреждениями для очищения и облагорожения нееврейской среды (подготовления их к еврейству), но превратились в язычество: христиане поклоняются Кресту, а магометане черному камню Каабы*. Свою критику евреи высказывали всюду, где могли. Подрыв христианства входил в их миссию. А между тем они занимали видное место в таких темных науках, как алхимия, астрология и всякая теургия. Их мистицизм и каббалистические теории весьма влияли на христианское общество. Всякая магия и колдовство, к которым жадно тянулось суеверное средневековье, были тесно связаны с еврейскими элементами. Образчик того, до какой степени могло доходить еврейское влияние, представляет южная Франция, которую называли французской Иудеей. Евреи проявляли постоянно тесную связь со всеми врагами христианства, с арабами, с еретиками наиболее отрицательных сект, как манихейство. Мишле[9], описывая альбигойцев, говорит: «Южное дворянство было переполнено детьми евреев и сарацинов». Это были более развитые люди (по оценке Мишле), чем северное дворянство. Но зато здесь развивалась страшная антирелигиозность, и господствовал упадок нравов. Женщины наиболее высокопоставленные были так же развращены, как их мужья и отцы, и поэзия трубадуров вся наполнена богохульствами и любовными историями. «Эта французская Иудея, как называли Лангедок, напоминала восточную Иудею не одними оливковыми рощами и ароматами: **она имела свой Содом и Гоморру**... Местные ученые явно учили философии Аристотеля, а арабы и евреи втайне учили пантеизму Авверосса и тонкостям Каббалы»**.

Еврейский историк Г. Грец подтверждает сущность этой характеристики. «Альбигойцы, — говорит он, — особенно энергично протестовавшие против папства, были отчасти обязаны своей оппозицией **сношениям с образованными евреями и знакомству с еврейскими сочинениями**. Среди альбигойцев существовала секта, которая прямо говорила, что **еврейский Закон лучше христианского**. Те князья, которые покровительствовали альбигойцам, покровительствовали и евреям***.

Насколько социально деморализующе действовали эти влияния, можно видеть по тем же альбигойцам. У нас привыкли толковать только о гонениях против альбигойцев. Но нужно принимать во внимание и то, что проделывалось в тех слоях населения,

---

* Г. Грец. Указ. соч. Т. II. С. 159.

** Ж. Мишле. Histoire de France. Т. II. С. 393—404.

*** Г. Грец. Указ. соч. Т. III. С. 69.

которые известны под общим именем «альбигойцев». Они были переполнены людьми без всякой социальной сдержки. «Герои больших дорог, — говорит Мишле, — вместе с крестьянами расправлялись с духовенством, наряжали своих жен в священные облачения, разгромляли священников и в насмешку заставляли их петь обедню. Одно из их развлечений составляло уродовать изображения Спасителя, отколачивать им руки и ноги. Эти забияки были дороги владетельным князьям именно по их безбожию. Неверующие, как наши современники, и дикие, как варвары, они тяжело лежали на стране, грабя, вынуждая к выкупам, убивая кого попало, производя страшную войну»*.

Деморализация, вносимая еврейским отрицанием христианства, их систематическая вражда к нему и настойчивое его подрывание были, конечно, заметны гораздо раньше, чем успевали дать такие плоды, как в Лангедоке. Поэтому уже довольно рано, в VI веке, Церковь начала принимать меры к тому, чтобы оградить христиан от влияния евреев. Соборы в Орлеане в 538 г. и 545 г. постановили стеснить сношения христиан с евреями и, между прочим, запретили евреям публично показываться во время христианской Пасхи, без сомнения, для пресечения возможности каких-либо кощунственных выходок. Но понятно, что эти меры не могли быть ни выдержанны, ни систематичны, и сношения неизбежно продолжались, имея двоякие последствия: одних они духовно отрывали от христианства и увлекали в сторону ересей, других, напротив, наполняли ненавистью к евреям. В XI веке произошло в Европе важное социальное явление, также проведшее антагонистическую грань между христианами и евреями: стали повсюду возникать промышленные корпорации. В эти корпорации совсем не допускались евреи. Между тем, ставши организованными, ремесленники начали конкурировать с евреями так сильно, что вытесняли их все больше из области производительного труда. Скопившись все больше в области ростовщичества, евреи делались ненавистными всем хищниками. Враждебное отношение к ним обострялось. Сверх того, постепенно появлялись и особые обстоятельства, обострявшие ненависть христиан к евреям.

С IX века во Франции начали происходить пропажи детей, и молва стала обвинять евреев в похищении их, сначала говорили — для продажи в рабство, потом появились слухи, что евреи их убивают. В XII веке появились обвинения в том, что евреи распинают христиан. Об употреблении евреями христианской крови в ритуальных целях тогда еще, по-видимому, не говорили. Это обвинение явилось лишь в XIII веке**. Постоянная дружба евреев с сарацинами возбуждала подозрения и ненависть тем сильнее, чем более напряженна становилась борьба с исламом.

Поэтому эпоха Крестовых походов вызвала бурные погромы евреев. Перед самыми Крестовыми походами, в 1014 году, во Фран-

* Ж. Мишле. Указ соч.

** Д-р Франк[10]. Ритуальные убийства перед судом истины и справедливости. Киев, 1912. С. 38–39.

ции, произошло повсеместное избиение евреев по такому поводу. Орлеанские евреи отправили посла к султану Гакиму в Иерусалим, советуя ему разрушить Храм Гроба Господня, чтобы прекратить паломничество. Гаким (Фатимид) действительно разрушил Храм. Но за то евреи были перебиты по всей Франции, а посол их, по возвращении из Иерусалима, был сожжен в Орлеане*.

Первый Крестовый поход начался в 1096 году, и если правильные крестоносные войска не трогали евреев, то сбродные толпы народа, тянувшегося на освобождение Св. Гроба, по дороге громили евреев и принуждали их насильственно креститься. Против этого раздавались голоса римских Пап, но оставались бессильны в отношении возбужденных масс. Погромы начинали становиться обычным явлением. Даже в Англии, где раньше никто не трогал евреев, в 1189 году разразился первый погром, а через сто лет, в 1290 году, короли решили совершенно изгнать их из Англии. Таким образом, евреи 350 лет не имели доступа в Англию до самого Кромвеля, который снова разрешил им жить в стране. На континенте страшный погром произошел в Фульде, где по случаю убийства христианских детей толпа сожгла несколько десятков евреев, хотя осталось не ясным, кто убил этих детей. В XIV веке Европу начала опустошать так называемая «черная смерть» (чума), и общий голос народов обвинял иудеев в том, что они отравляли воду и припасы для истребления христиан. Год 1348 стал роковой датой для евреев. В 1453 году в Силезии евреи были поголовно перебиты. Разумеется, всюду затравливаемые евреи искали спасения в новых переселениях в такие места, где их в данный момент не избивали, хотя через несколько времени беглецам, может быть, приходилось искать нового убежища. За этот период было бесчисленное количество обвинений их в ритуальных убийствах, причем во множестве процессов — даже, может быть, во всех — находились евреи, которые сознавались в преступлении, описывали даже подробности его совершения. Но тогдашнее следствие производилось при помощи пыток, ужасы которых нам уже почти непредставимы. В эту же эпоху шли многочисленные процессы колдунов и ведьм, которых принуждали к сознаниям такими же пытками. Смотря объективно, нет возможности составить себе точного заключения, что такое были эти колдуны и ведьмы, точно так же — были ли среди евреев случаи ритуальных убийств.

В любопытном сборнике г. И. О. Кузьмина** собран длинный ряд процессов (главнейше польских) по ритуальным убийствам. И немыслимо себе даже составить понятие о том, какая доля правды могла быть в показаниях и сознаниях, вырванных пытками, от которых волосы дыбом становятся. Д-р Франк приводит заявление иезуита Фридриха фон Шпрее, который сказал: «Я клянусь, что среди многих женщин, приговоренных к сожжению за предполагаемое колдовство, которым я сопутствовал на костер, не было ни одной, виновность которой была бы установлена. Примените

* Louis Daste. Les societes secretes et les Juifs. Paris, 1912. C. 40.

** И. О. Кузьмин. Материалы к вопросу об обвинениях евреев в ритуальных убийствах. СПб, 1913.

пытку такого же рода к судьям, к духовникам, ко мне — и всех нас вы признаете колдунами»*. То же самое можно сказать и о сознаниях по ритуальным убийствам. Но с другой стороны, указанные века были действительным расцветом разного колдовства и «черной магии», соединенных с гнуснейшими преступлениями, причем кровь считалась одним из важнейших магических средств. Уверяют, что в ритуал так называемой «черной мессы» входило заклание младенца и питье его крови**. Переводчик русского издания книги так называемого монаха Неофита*** приводит в предисловии примеры убийства младенцев с чародейскими целями у людей, принадлежавших по племени и метрике к христианам. Так, в 1440 году был осужден и сожжен маршал Франции Жиль де Лаваль, который мучительно умертвил множество младенцев для отыскания философского камня. Остатки замученных были найдены в погребе. «Из крови, мозгов и косточек их, — говорит переводчик, — приготовляли какие-то волшебные жидкости».

Так как среди евреев разная магия и колдовство были развиты не менее, чем у христианских народов, и в этом отношении евреи были даже скорее учителями других со времен вавилонского пленения, то, конечно, возможно себе представить, что попадались между ними и какие-нибудь лица, способные на такие же злодеяния. Но народные обвинения распространяли этот навет на все еврейство****.

---

* Д-р Франк. Указ. соч. С. 50.

** С. Тухолка. Оккультизм и магия. СПб, 1911. С. 92.

*** Монах Неофит. О тайне крови у евреев. Перев. П. М., СПб, 1914. Предисл.. С. 14—15. Относительно самого «монаха Неофита», заявляющего, что он сам участвовал в ритуальных убийствах, когда был евреем, должно заметить, что это совершенно неизвестная личность; неизвестно даже, был ли он на свете или книжка сочинена под этим псевдонимом каким-то неизвестным лицом. Посему его объяснения не могут иметь никакой цены достоверности. Но г. П. М. говорит в предисловии о злодействах на колдовской почве не относительно евреев и не по монаху Неофиту.

**** Чтобы не пускаться в рассмотрение вопроса о «ритуальных убийствах» у евреев вообще, укажу, что для нас, русских, имеется чрезвычайно компетентный протест против этого нарекания, именно у обратившегося в Православие еврея А. Алексеева, или, по прежнему еврейскому имени, — Вульфа Шахновича. Он был человек честный, хорошо знал жизнь своего народа, изучал и Талмуд, был ревностным миссионером христианства между евреями и в своих сочинениях нередко обличает евреев в их провинностях против святыни христианской. Между прочим, он состоял при Комиссии, назначенной разбирать в 1856 г. «Саратовское дело» по обвинению в ритуальных убийствах евреев. В своем сочинении «О религиозном движении евреев» (Новгород, 1895. С. 134 и след.) он категорически заявляет, **что ничего подобного у евреев нет**. «От меня требовали члены Саратовской комиссии правдивого слова по означенному обвинению евреев, и я оное высказал тогда и теперь чистосердечно говорю и во Христе не лгу, что **евреи никогда не употребляли и не употребляют крови христианских детей для религиозных целей**, и если я, 70 лет старец, лгу — то да судит меня Господь в день Страшного суда. Аминь».

Кроме пыток и судебных сожжений, против евреев на этой почве возникало множество разгромов со стороны толпы по всем странам. Точно так же против евреев поднялись страшные гонения во время так называемой «черной смерти», опустошавшей Европу. Народ кричал, что евреи приготовляют губительные снадобья из ядовитых растений, человеческой крови и мочи и т. п. и этой смесью отравляют колодцы. Возбужденные толпы разбивали жилища евреев, грабили их достояние, убивали их самих. Разумеется, легко себе представить, что находились люди, нарочно подстрекавшие народ против злополучных евреев с целью поживиться их достоянием. Это была, может быть, самая тяжкая эпоха в жизни еврейского народа.

Этих гонений не упразднили ни эпоха Возрождения, ни появление протестантизма, хотя в это время в интеллигентных кругах появилась уже защита евреев, шедшая, без сомнения, из кругов масонства и его подготовителей. Тем не менее влияния эти не были еще настолько сильны, чтобы привести к практическим результатам. Гонения против евреев продолжались, и вместе с тем начались усиленные старания обратить их в христианство. Светские власти прибегали в этих целях даже к насильственным действиям. Римские Папы всегда восставали против насильственных обращений и несколько раз протестовали против обвинения евреев в ритуальных убийствах. Но с XV века они обратили особенное внимание на меры убеждения евреев в истине христианства.

С этой целью устраивались иногда торжественные диспуты о вере. Религиозный диспут в Тортозе, на котором присутствовало множество еврейских ученых и писателей, длился с февраля 1413 года до 12 ноября и имел 69 заседаний. На нем Талмуд подвергся жестокой критике христианских ученых, которые обнаружили в нем столько предосудительных мест, что многие евреи, присутствовавшие на диспуте, перешли в христианство. По булле Бенедикта в 1414 году всех евреев обязали три раза в год являться для выслушивания христианской проповеди.

В 1492 году евреям был нанесен тяжкий удар изгнанием из Испании. Значительная доля их приняла притворно католичество, несколько сот тысяч были изгнаны и перешли в Турцию. В это же время их гнали и в Германии, и все надежды евреев устремились на дружественную им Турецкую империю, сломившую Византию и угрожавшую существованию Венгрии.

Конец XV века и XVI век ознаменовались всеобщими гонениями евреев по всей Европе (исключая Португалию). Развитие протестантизма в этом отношении им не помогло. Сам Лютер (1483–1546) первоначально заступался за них, но, собственно, в той уверенности, что они, по очищении религии от «римских суеверий», сами перейдут в христианство. Ничего подобного, конечно, не воспоследовало, и, увидев это, Лютер сделался ожесточенным врагом евреев. Гонения против них со стороны протестантов были не сла-

бее римско-католических. Огромные массы евреев тогда хлынули из европейских стран в Польшу и Турцию.

Эти две страны и сделались их убежищем. Численно евреи, может быть, стали в польских владениях даже более многочисленны, нежели в Турции. Но в Польше евреи хотя получили свободу промыслов и внутреннее управление, которое постепенно очень развилось, однако не могли мечтать о какой-либо политической роли, так как оставались народом презираемым и не допускаемым к какому-либо государственному влиянию.

В Турции, наоборот, их положение на некоторое время сделалось блестящим, и еврейская мировая идея здесь воскресла с чрезвычайной смелостью, пока эта смелость и не испортила положения евреев.

Это случилось, однако, уже в то время, когда перед еврейством воскресли надежды на новое упрочение в еврейских странах. В христианском мире постепенно назревал и совершался огромный переворот религиозных и государственных отношений, который сделал окончательным опорным пунктом еврейства европейские государства.

Значение Турции состояло в том, что она дала возможность евреям пережить самые трудные времена не только в безопасности, как в Польше, но с сохранением надежд на мировую роль Царства Израиля.

ГЛАВА XLIV
Евреи в Турции

В настоящем беглом обзоре еврейской национальной работы судьбы этой нации в Турции могут быть отмечены лишь очень кратко, ибо было всего два момента, имевших некоторое общееврейское значение. Это — временное укрепление сил евреев в XV и XVI веках и некоторое развитие Каббалы и появление лжемессии Саббатая Цеви в XVII веке. Последнее явление не находится в прямой связи с Турецкой империей. Первое же действительно тесно связано с политикой ее в первые столетия жизни.

Завоеватель Византии Магомет II относился к евреям благосклонно за все время своего царствования. В эту эпоху из Испании уже шла значительная эмиграция евреев на Восток, и значительная их часть оседала именно в турецких владениях, тогда еще не охватывавших ни Египта, ни Сирии. Византийские евреи приветствовали всякий успех турок, а между испанскими эмигрантами было много людей, полезных для Магомета как по своему знанию европейских отношений, так и по своей специальности — а именно оружейники, издавна славившиеся в Толедо. Эти люди принесли большую помощь туркам в их последней борьбе с умирающей Византией. Когда Константинополь пал в 1453 году, это было освобождением еврейства, которому Магомет II дал полную

свободу и самоуправление, даже превышавшие норму того, что евреи обычно получали в магометанских странах.

Над всеми еврейскими общинами Турции Магомет назначил высшего главу — так называемого верховного хахама, каковую должность получил известный ученостью Моисей Каисали*.

Сам верховный хахама стоял очень высоко в иерархии турецких властей, рядом с муфтием и выше христианского патриарха. Власть его была обширна и имела политический характер. Он распределял подати между турецкими евреями, собирал их и доставлял в казну султана. Верховный хахам утверждал всех раввинов, имел право подвергать различным наказаниям членов всех еврейских общин и был представителем турецкого еврейства перед правительством.

Кроме верховного хахама, евреи получили впоследствии еще особого представителя, кагию, который имел доступ не только к сановникам турецким, но и к самому султану по делам о насилиях и несправедливостях, совершаемых где-либо в отношении евреев. Значение кагии особенно поддерживалось взятками турецким властям, но если он действительно мог выручать евреев во всяких трудностях, то мог и притеснить любого из них, так как назначался султаном и был вне всякой апелляции. Эти две власти — хахам и кагия — легко приходили к соперничеству, и среди евреев с течением времени начались старания сделать кагию менее всевластным, чего они и добились, так что впоследствии кагия мог делать представления султану только с согласия представителей еврейских синагог.

Власть турок распространялась во все страны света с поразительной быстротой, уступавшей разве лишь первому распространению власти арабских калифов. С этим расширением власти Турции расширялась и область благоденствия и влияния еврейства. Численность же его быстро увеличивалась. Евреи уходили из Испании и раньше, в Северную Африку, в Египет, где еврейская национальная самостоятельность была поставлена также в хорошие условия. В течение нескольких веков во главе еврейских синагог в Египте стоял Верховный раввин, он же высший судья, имевший нечто вроде княжеской власти. Он назывался нагид (князь), имея огромную власть среди своих единоверцев: назначал раввинов, разрешал споры между евреями, сам в качестве высшей инстанции имел право утверждать или отвергать каждую новую меру синагог, мог присудить евреев к телесным наказаниям. Доходы, получаемые им за исполнение всех этих обязанностей, были огромны, но еврейство крайне тяготилось деспотизмом нагида и с наступлением турецкого владычества добилось большей демократичности самоуправления, так что нагид был отрешен, и синагоги получили право самостоятельно выбирать своих раввинов.

Во всяком случае, и в Египте евреи, в отношении других народностей, были охранены нагидом, и сюда уходило много испанских

* Г. Грец. Указ. соч. Т. IX. С. 168 и след.

эмигрантов. Это были, как известно, «сефардимы», еврейская аристократия. В 1492 году, при полном изгнании из Испании, они массами хлынули в еврейскую Турцию и в Египет. Считая себя солью еврейства, они даже и в несчастье держали себя гордо и с презрением смотрели на туземных евреев. Это, однако, не помешало им повсюду захватывать в свои руки еврейские дела и верховодить. Каково было число сефардимов, явившихся в Турцию и Египет, определить трудно. В 1490 году в Кастилии считали 8 миллионов жителей, из которых 800 000 евреев. Число изгнанных в 1492 году считают около 300 000. Куда девались остальные 500 000? Конечно, очень значительное число приняли наружно христианство, ставши так называемыми «маранами» -- выкрестами. Но в Турцию переселялись не одни испанские сефардимы. В это время шла эмиграция из всех стран Европы, в том числе из Германии, направляясь отчасти в Польшу, где евреев не трогали вплоть до казацких восстаний, и в Турцию. Во всяком случае, число евреев в Турции, как европейской, так и в Палестине, чрезвычайно возросло. Сефардимы, всюду занимавшие первые роли, строго сохраняли свой испанский язык, очень чистый. Местные иудеи говорили по-арабски. Константинопольская еврейская колония, имевшая 44 общины (синагоги), насчитывала 30 000 душ. Салоники превратились в еврейский город. Их было 36 000 душ, и они составляли большинство населения. Тут были преимущественно сефардимы, так что испанский язык стал господствующим.

Турецкие султаны считали евреев полезными для своего государства. При изгнании евреев из Испании султан Баязет сказал: «Вы считаете Фернандо умным королем. Однако он разорил собственную страну и обогатил нашу». Сами евреи, во всяком случае, благоденствовали в Турции и рассылали на места, откуда эмигрировали, самые лестные похвалы новому месту жительства, приглашая единоверцев последовать их примеру. Грец приводит несколько таких писем. «В Турции для нас есть все», — писали на родину эмигранты Калман и Давид. Исаак Цирфари говорил: «Турция — страна, в которой для нас нет недостатка ни в чем». Поэт Уске писал: «В этом государстве ты (еврей) получаешь от Господа высокую милость»*.

Эта эпоха благоденствия продолжалась около 150 лет, пока в конце концов евреи не испортили сами своего положения. Султаны покровительствовали им в расчете на то, что евреи будут полезны им и Турции, но когда евреи обнаружили стремления к восстановлению своего царства, это, конечно, не могло не изменить настроения турок. Но это произошло не сразу. Высшей степени своего значения евреи достигли при так называемом Иосифе Наси, человеке, судьба которого полна чрезвычайных превратностей.

Его настоящее имя было — Иоао Микес. Он жил в Испании и принадлежал к числу «маранов» — выкрестов, принявших като-

* Г. Грец. Указ. соч. Т. IX. С. 174. Т. X. С. 32.

личество притворно. В душе Иоао Микес буквально ненавидел христианство и христиан, особенно же испанцев. Пробравшись в Турцию, он принял имя Иосифа, а впоследствии наименование Наси, то есть «князь». Почему он назван «Наси» — не видно. Но в Турции он умел приобрести большие богатства и пробраться к султану Сулейману. Каким образом? Без сомнения, евреи помогали друг другу проникать в правящие сферы, так как с первого же момента устроения при Магомете II политика их состояла в том, чтобы быть в постоянных сношениях с властями, ладить с ними, подкупать и т. д. В одно время с Иосифом Наси действовал в высших сферах и другой еврей, Соломон Ашкенази, умевший войти в доверие к Великому Визирю, Магомету Соколи. Этот министр, родом из славян, был один из замечательнейших государственных людей турецкой истории. Иосиф Наси со своей стороны вошел в доверие к султану Сулейману, также очень умному, а потом заблаговременно подготовил себе расположение его наследника Селима II, личности ничтожной, которому Наси угодил всякими ухаживаниями и устройством его любовных дел. Султан же Сулейман получил от Иосифа Наси действительно важные услуги шпионского характера. Пользуясь своими связями с европейскими единоверцами, он умел устроить сеть еврейского шпионства за всеми дворами, узнавал планы королей и их министров, состояние военных сил разных стран, приготовления к походам и т. д. Султану, замечает Грец, и не нужно было содержать других шпионов. Без сомнения, такие умные люди, как Сулейман и Магомет Соколи, не могли не замечать в деятельности Иосифа Наси очень напряженных личных мотивов. Он, во-первых, жгуче ненавидел христиан и жестоко мстил им за горечь своего маранского прошлого. Во-вторых, он всюду заботился о еврейском деле. Но, вероятно, оба турецких государственных человека находили, что эти слабые стороны Наси достаточно окупаются его услугами, тем более что огромная осведомленность в европейских делах не могла не придавать ценности и его советам, когда они не искажались личными мотивами. Разумеется, дипломатическое влияние Иосифа Наси стало известно европейским государям, и пред бывшим мараном все стали заискивать. Надо вспомнить, что это была эпоха величайшего расцвета военных успехов Турции, когда она завоевала Венгрию, когда Габсбурги платили ей дань, а Испания не сумела удержать своих африканских владений. Австрийский император лично писал Наси, выпрашивая благосклонности Турции. Вильгельм Оранский упрашивал Наси помочь против Испании. Польский король Сигизмунд Август прибегал к нему же за поддержкой в своих планах. Иосиф Наси широко эксплуатировал военные успехи турок в пользу евреев. Он получил привилегии для польских евреев. Он добился у Венецианской республики отмены декрета об изгнании евреев. Более всего Наси ненавидел Испанию и старался вредить Филиппу II всеми мерами. Он все

время мечтал устроить войну против Испании и настойчиво увещевал Вильгельма Оранского держаться в Нидерландах елико возможно, обещая непременно подбить Турцию на войну против Испании. Однако влияние Наси было все-таки не беспредельно, даже когда вступил на престол Селим II. В этом отношении ему больше всего мешало влияние Магомета Соколи, стоявшего на страже интересов Турции.

Довольствуясь достигнутыми успехами, Турция не пошла на ожесточенную войну против Испании. Но Селим, в виде компенсации Иосифу Наси, осыпал его почестями. Он сделал его герцогом о-ва Наксоса и еще 12 островов, отнятых недавно у христиан. Наси сделался вассальным владетельным принцем и владыкой христианских подданных своих. Его титул гласил: «Мы, Герцог Эгейского моря, Князь Андроса» и т. д. Еврейское величие в Турции дошло почти до своего апогея.

Ненасытность требований, однако, подорвала результаты долговременных трудов. Добившись в Турции всех прав, добившись полного благосостояния, так что им, по словам самих евреев, уже «ничего не недоставало» — евреи, по выражению Греца, «**возгордились и стали подумывать о независимости**»*.

У них снова появились мессианские мечтания и ожидания. Некто Яков Берав попытался устроить в Иерусалиме Синедрион, так как, по толкованию Маймонида, пришествию Мессии должно предшествовать восстановление в Иерусалиме Синедриона. Этот план Берава рушился вследствие раздоров иерусалимских евреев между собою относительно членов Синедриона. Иосиф Наси, со своей стороны, попытался добиться устройства хоть небольшого еврейского государства, и Селим II был настолько податлив, что сделал и эту уступку, хотя в размерах очень скромных. Он подарил Иосифу Наси Тивериаду на Генисаретском озере и семь окрестных деревень, разрешив устраивать там свое еврейское царство. Несмотря на столь незначительные размеры территории, Иосиф принялся сначала энергично за организацию царства, прекрасно обстроил Тивериаду и думал создать из нее фабричный центр. Но скоро он почувствовал неудовлетворенность столь ограниченным кругом деятельности и затеял новый план: сделаться королем только что завоеванного турками Кипра. Тут, однако, против него уже энергично выступил Магомет Соколи и разрушил все планы основания еврейского царства. Скоро на место Селима вступил на престол Мурад III (1574 г.), и Иосиф Наси был лишен всякого доверия и влияния.

«Блеск турецких евреев погас, как метеор», — замечает Грец. Это, конечно, не мудрено, так как турки не могли не заметить рано или поздно, какую опасность представляют замыслы евреев. У еврейства не хватило выдержки, умения пользоваться хорошим и не рисковать из-за стремления к фантастичному очутиться перед разбитым корытом.

---

* Г. Грец. Указ. соч. Т. IX. С. 174. Т. X. С. 32.

Когда таким образом сеть еврейских влияний вокруг престола была разрушена, евреи не лишились никаких своих привилегий и самоуправления, но перешли на обычное состояние турецких подданных. Власти стали хищничать, совершать насилия, и за невозможностью добиться правды для райи — евреям нужно было смиряться, как всем прочим. Впрочем, с точки зрения благосостояния они не могли жаловаться на какие-либо особенные лишения.

Этот переход от блестящих надежд к скромной действительности произошел в Турции для евреев, однако, лишь в такое время, когда уже близилось воскресение их сил в европейских государствах. Самое тяжелое время они, благодаря турецкой благосклонности, прожили благополучно.

В умственном отношении пребывание евреев в Турции отмечено лишь некоторым развитием практического каббализма.

Наиболее значительным лицом, давшим здесь толчок каббалистическому движению, был Иссак Лурье Леви, иерусалимский уроженец, натура мистическая, страстная, всецело отдающаяся идее. Он прожил очень немного на свете (с 1534 до 1572 года) и умер 38 лет от роду от чумы. Но за краткий срок своей деятельности он оказал могущественное влияние на развитие каббализма. Он основал в Иерусалиме каббалистический кружок, в котором занимались беседами о Каббале, заклинаниями и вызываниями духов. На окружающих он имел огромное влияние, и движение каббализма продолжалось и после его смерти. Между прочим, в Дамаске была основана особая каббалистическая школа.

Это движение, конечно, не осталось без влияния на подготовку явления Саббатая Цеви, воспитавшегося на Каббале и объявившего себя Мессией. Саббатай Цеви, родившийся в 1626 году, умерший в 1676-м, всколыхнул весь еврейский мир от востока до крайнего запада. Отец его был из Мореи, а сам он начал деятельность в Смирне. Обладая огромной способностью влиять на окружающих, он, основываясь на каббалистических сочинениях (особенно на Зогаре), дал свое собственное учение, которое известно, однако, очень смутно. В это время как среди христиан, так и среди евреев ожидали чрезвычайных событий в 1666 году: христиане — второго пришествия, евреи — пришествия своего Мессии. В Саббатае Цеви окружающие уже давно предполагали нечто великое, и в 1648 году он наконец объявил, что он — Мессия. За это его отлучили от синагоги и изгнали из Смирны. Тогда он начал проповедовать в разных других городах, между прочим в Константинополе. Его сотрудник Натан, игравший роль воскресшего Ильи Пророка, возвещал, что в 1666 году Мессия явится, освободит евреев от турок и возьмет в плен султана. В 1665 году Саббатай Цеви действительно торжественно вступил в Иерусалим, где в него уверовало большинство еврейского населения, потом с таким же торжеством явился в Смирну. Давно неслыханное психопатическое одушевление охватило еврейство. Повсюду евреи предавались необузданной радости, а другие — подвигам поста

и покаяния с самобичеванием, раздавали милостыню и устраивали празднества в честь Мессии, торжественно провозглашенного в синагоге. Известия об этом передались в Европу, где начались такие же сцены в массах, тогда как раввины объявляли Саббатая лжецом и всячески противодействовали движению. Между тем встревоженные турки арестовали Саббатая в 1666 году и заключили в замок Абидос, где толпы поклонников продолжали окружать Мессию в ожидании, что он наконец освободится и освободит евреев. Турецкое правительство решило покончить с этим и объявило Саббатаю Цеви ультиматум: или принять магометанство, или быть уничтоженным. Саббатай Цеви принял магометанство, но все-таки продолжал свою роль, пока наконец его не сослали в Дульцинью, где он и умер.

Саббатианство, однако, не исчезло и после того. Поныне существует в Салониках небольшая секта его последователей, около 4000 душ, называющих себя *майминим* (то есть верующие)*. Хотя их вероучение содержится в строжайшей тайне, однако известен его Катехизис. Как из этого Катехизиса, так и из одного приписываемого Саббатаю Цеви сочинения видно, что Саббатай Цеви и вообще Мессия воплощается периодически. Адам, Авраам, Моисей и т. д. суть лишь части души Саббатая Цеви. Майминимы уверяют, что Саббатай воплощался 18 раз.

После смерти Саббатая Цеви было несколько его продолжателей, которые вообще рассматривались как воплощение первоначальной души Мессии, т. е. как Божество, принявшее человеческий образ. Это воплощение Божества составляет один из основных пунктов учения Саббатая Цеви, и хотя его последователи представляют несколько разных толков, но в этом отношении сходятся. Замечательно, что Саббатай Цеви порицал иудеев за убийство Иисуса Христа и намеревался объявить Его пророком. В сочинении, которое приписывают Саббатаю и которое в то же время некто Нехемия Хия Хойон (по отзыву Греца просто плут) называет своим, изложена религиозная история мира. Это мировоззрение для ясности приходится сопоставить с учением Хойона о троичности Божества. Весьма возможно, что это была также идея Саббатая. По учению Хойона, Божество троично, но не в таком смысле, как учат христиане. В Божестве имеется три Парцефима (лица): 1) **Святой Предвечный Старец**, который есть душа всех душ, 2) **Святой Царь**, который есть воплощение Бога, и 3) женское существо — **Шехина**. В означенном же сочинении Саббатая изъясняется, что создание мира Эн-Софом (каббалистическим) оказалось неудачным. Ни мир, ни сам Бог не в состоянии были осуществить идеальный характер его. Лишь с воплощением Саббатая Цеви — Мессии, Христа, Святого Царя — мир был обновлен и достиг совершенства. Тогда и «неизвестный скрытый Святой Старец» становится познаваемым, достигает своего разви-

* Г. Грец. Остатки саббатианской секты в Салониках. «Восход». 1884. № 6.

тия и осуществления. Мессия, высший человек, составляет одно с Богом. Он истинный создатель и творец, ибо он вносит порядок в расшатавшееся мироздание. Таким образом, Саббатай Цеви является воплощением Божества, одним из Парцефим. Но должно заметить, что в этой теории высший человек, или Святой Царь, соединяет в себе мужское и женское начала. Следовательно, в нем заключается и Шехина, хотя, может быть, этим все-таки не нарушается троичность*.

Во всем этом ярко видна вариация несомненной Каббалы. Относительно же нынешних евреев, по-видимому, Саббатай говорил, что они поклоняются не Богу, а Метатрону. В учении майминимов — евреи хотя и предназначены ко спасению, но ныне относятся к неверующим и для спасения должны познать, что Саббатай Цеви есть Мессия.

Отражением саббатианства считаются в Польше, России и Австрии секты хасидов и франкистов. Но основатель хасидизма в тогдашней Польше Израиль Бешт (1698–1760) не имел никаких сношений с саббатианами и крайне отрицательно относился к Саббатаю Цеви. Он представляет в своем учении несколько иные каббалистические варьяции. Что касается Янкеля Лейбовича, принявшего имя Якова Франка, — он действительно признавал мессианство Саббатая. По его учению, мессий было много и все они суть воплощения одной и той же мессианской души — к каковой относятся царь Давид, Илья Пророк, Иисус Христос, Магомет, Саббатай Цеви. Свое учение Яков Франк составил в Салониках после близких сношений с саббатианами.

Однако развитие и судьбы как хасидизма, так и франкизма совершались уже вне магометанского мира и относятся к истории еврейства польско-русского. Да и вообще, после кратковременного периода убежища под властью султанов, история евреев голусы уже связана не с Турцией, а с новой Европой при ее новых государственных идеях и порядках. Лишь в самое последнее время возникли у евреев вновь намерения восстановить свое царство в Палестине, но это, по всей вероятности, осуществится только при помощи Европы и только на развалинах Турции.

ГЛАВА XLV
Эпоха еврейской равноправности, или эмансипация евреев

В европейских культурных странах к XVIII веку окончательно назрели условия, которые сделали возможным и отчасти необходимым появление еврейского равноправия. Эти условия состояли в признании прав личности, а следовательно, ее религиозной свободы и в построении государства на основании этих прав.

* Г. Грец. История евреев. Т. XI. С. 297, 304, 427–431.

По существу, эта идея не только не противоречит христианской, а прямо вытекает из нее и воспитывалась в народах именно христианским учением. Но государственный строй, вытекший в основной идее из христианского учения, сложился, однако, далеко не по-христиански, точно так же, как и современное учение о правах личности явилось в конце концов далеко не в христианском построении. Вследствие этого новое европейское государство приняло даже характер, враждебный христианству.

Это произошло потому, что новый строй развивался не под влиянием одной только христианской идеи, а также под влиянием настроений безрелигиозных и отчасти антицерковных, отчасти даже антихристианских, в возбуждении которых евреи имели видное участие.

В историческом процессе, приведшем к миросозерцанию, создавшему современное государство и его право, сложилась очень своеобразная коалиция элементов чисто христианских, ратовавших за чистоту христианской идеи, элементов еретических, чуждых христианству и, наконец, элементов антихристианских и ему враждебных. Эта коалиция ратовала против Государства и Церкви, как они сложились в Средние века и в конце концов подорвала эти учреждения и их взаимоотношения.

Обрисовать всю сложность процесса, в котором это совершалось, едва ли в полноте доступно человеческим силам, не руководимым пророческим прозрением. Но некоторые составные элементы этого процесса видны достаточно ясно.

Прежде всего, в истории самого христианства обнаружилось противоречие между христианской верой, христианским учением, с одной стороны, и церковной практикой — с другой.

Сама по себе вера христианская и христианское учение воспитывают уважение к человеческой личности, к ее высокому достоинству, к ее свободному отношению к Богу, Который никого не спасет насильственно. Занимаясь воспитанием духа человеческого, а не построением государства или общества, христианская идея, однако, своим наставлением отдельным людям вносила в общество и государство то, что впоследствии, в нехристианской терминологии, получило название естественных прав человека. «Естественных прав» в христианстве нет, но есть права Божественные, те права, которые вытекают из отношений к Богу и необходимы человеку в его религиозной жизни. Как требуемые Свыше, эти права — не уничтожимы человеческими законами, а должны лежать в основе государственного закона. Это уничтожает в христианстве идею государственного абсолютизма и дает личности права незыблемые.

Этими правами не создается демократический эгалитаризм, но предрешается известная сумма государственных прав личности и их обеспеченность. С другой стороны, христианским воззрением на власть государственную как на Божественное служение предрешается ответственность власти и обязательность для нее действия сообразно Божественной справедливости.

Этим общим духом своим христианство, хотя непосредственно и не занимается построением государств, влияло на их облагорожение, приводило к смягчению нравов, к улучшенному строению государственной организации. И какова бы ни была практика церковной иерархии — это учение все же слышалось, всюду воспитывало людей в своем духе. Между тем практика общественных отношений создана была совсем не по учению христианскому, а по условиям бытовым и политическим, возникшим при захвате Востока и Запада варварскими ордами, которые упрочивались на захваченных ими местах старого классического мира. Да и самый классический мир был глубоко языческим, а в низших слоях населения таким же варварским, как и нахлынувшие на него орды.

Церковь должна была работать в тех условиях, какие себе устраивают люди, сообразно их развитию, правам, условиям экономическим и т. д. Ее дело — выработка духа христианского и формы жизни или степени культуры народов — не изменяет ее существенной задачи, ибо человек есть человек всегда, и Бог ставит ему Свои задачи при всяких условиях. Таким образом, христианство не могло не допустить такого сложения человеческого общества, какое соответствовало междучеловеческим отношениям и развитию людей данного времени. В этом Церковь ничего не погрешила и своей работой, сама собой, подготовляла всяческое, в том числе социально-политическое, улучшение быта людей. Но руководители Церкви впадали в грех, когда внутренне подчинялись этому строю, и даже начинали переносить его особенности на организацию самой Церкви. Но в истории было худшее. Ее руководители сами вошли в мирские интересы, усваивали себе государственные способы действия, становились государственными правителями — до того, что предпринимали войны, поглощались политическими комбинациями. Это не только извращало действие Церкви, но неизбежно вводило в ряды ее деятелей таких людей, которые с христианской точки зрения были недостойны даже звания «оглашенного», а в конце концов стали подбираться и совсем неверующие и смотрящие на свое церковное служение только с точки зрения наживы и удобств материальной жизни. Что такое в конце концов представляли целый ряд Пап — общеизвестно. Достаточно сказать, что возможен был Папа Александр VI Борджия, который, как выражается Шлоссер[11], «обессмертил себя безбожными и бесчеловечными принципами, неслыханным развратом, а его многочисленные дети прославились убийствами, грабежами, развратом и кровосмешением»*.

У Папы Александра VI был ряд любовниц. Напрасно гремел против него Саванаролла[12]. Ни Папа, ни его «прекрасная Джулия» не обращали на него внимания. На всех церковных празднествах Джулия являлась как законная жена Папы, и когда у нее родился сын, Папа тотчас же признал его, как признал и прочих детей. Его сын — Цезарь Борджия известен братоубийством.

* Шлоссер. Всемирная история. Т. IV. С. 270–284.

Дочь Папы Лукреция поссорилась с мужем из-за своей любовной связи с родными братьями. Конечно, Александры Борджия не часты в человеческом роде, но неверие, разврат, эксплуатация религии для набивания карманов позорили римско-католическую иерархию слишком часто. Самый протестантизм возник из-за бесстыднейшего применения индульгенций, возмущавших целые массы сколько-нибудь религиозно развитых людей.

Конечно, искренние христиане оскорблялись такими явлениями и протестовали. Пример — Саванаролла, которого Александр Борджия в конце концов замучил пытками и сжег на костре как якобы еретика. Впрочем, у людей протестующих и стремящихся к истинно христианской жизни очень часто и развивались постепенно еретические мысли, что естественно при разрыве с Церковью, но в исходном пункте — это были обыкновенно чистые христиане. Другие христиане, не выходя на бесполезную явную борьбу, уединялись в тайные общества, надеясь жить в чистой среде и постепенно готовить реформу церковной практики. Отъединение от Церкви, однако, хотя и не явное, и им не прошло даром. К этим обществам легко могли присоединяться и еретики, и враги христианства, скрывающие эту вражду на почве критики действительно возмутительных порядков. Со всеми этими протестующими элементами охотно сходились и евреи, которым легко было постепенно извращать первоначальное христианское настроение участников. Евреи легко дружили с еретиками. О влиянии евреев на альбигойские секты уже выше упоминалось. Если они не могли входить в ряды гуситов, то католики во время гуситских войн, конечно не без оснований, обвиняли евреев в тайном снабжении гуситов деньгами и оружием*. В таких союзах против общего врага нет ничего удивительного, хотя бы у каждого из союзников были при этом свои особые цели. Точно так же евреи помогали Нидерландам в борьбе с католицизмом. В Англии, откуда несколько сот лет евреи были безусловно изгнаны, они получили право жительства от Кромвеля — еретика и бунтовщика. В этих союзах, когда христиане протестовали собственно против действий римско-католической иерархии, враги христианства переносили обвинение на самое **христианство**, как делают и до сих пор. И теперь Грец словно нарочно превозносит похвалами личность Виценто Ферра, горячего сторонника насильственных крещений евреев, чтобы сказать: «Такая гниль коренилась не в людях — носителях христианской религии, а **в самом учении**»**. Но это именно и есть ложь. «Гниль» коренилась в людях и в общем культурном состоянии. **Христианское же учение** — единственное из всех, которое никогда не уполномочивало на религиозные насилия.

Насильственные действия, послужившие таким удобным предлогом для осуждения христианства, лежат на ответственности именно людей и культуры. Но в этом отношении хулители хри-

* Г. Грец. История евреев. Т. IX. С. 107.
** Там же. Т. IX. С. 88.

стианства должны бы оборотиться прежде всего на себя. О нетерпимости еврейства и страшных жестокостях евреев в отношении христиан мы уже достаточно рассказывали раньше. Лютер, восставший против насилий папизма, тоже был ничем не лучше инквизиторов. Лютер писал по поводу сектантов Мюнцера: «Бейте всех без разбора. Бог разберет своих. Что касается до милосердия относительно крестьян (коммунистических еретиков), то невиновных, которые найдутся среди них, Бог, разумеется, спасет и сохранит, как Лота и Иеремию. Кого он не спасет, тот, значит, виновен, хотя бы тем, что молчал или одобрял. Мудрец говорит: мужику — овсяная солома. Они безрассудны и не слушают слов, стало быть, им нужна **virga**, нужны ружья, и поделом. Мы должны молиться о них, чтобы они послушались, если же не послушаются, то сострадание не поможет. Влепите в них пули, иначе будет плохо»*.

Впрочем, «мужики» Мюнцера, конечно, действовали как звери, и с практической точки зрения Лютер был вполне прав, что тут являлась дилемма: либо погибнуть самому, либо перебить врагов. О свирепых разбоях альбигойцев мы писали раньше. Вообще, все эти взаимные гонения, весь разгул кровопролития и огня воздвигались на борьбе не религиозной по существу, а на социальной, экономической, политической и, так сказать, партийной: за то, кто будет командовать с получением всех от этого проистекающих выгод.

Есть религии, по существу уполномочивающие на насилие: таков ислам, таково же и новозаветное еврейство, имеющее в виду земное господство. Но христианство по существу — против всего такого, и если в христианском мире являлись насилия, то в противоречие с религиозным учением, вследствие чего и могли служить более всего на пользу врагам христианства.

Очень рано мы видим появление протеста против того обмирщения веры, какое развило римское папство. Этот протест проявлялся и в ересях, и в корпорациях (как у каменщиков — масонов, тогда еще профессиональных), и в разных тайных обществах, особенно наполнивших XVI век. Выставляя прямым своим предметом различные научные интересы и не пренебрегавшие ими, эти общества неизменно имели целью также выработку правильного устройства общества человеческого. На этой почве развивались учения социологические и государственно-правовые. В них подрывался шаг за шагом феодальный строй, гражданская неравноправность, вырабатывалась идея о том, что гражданское общество не должно быть воздвигаемо на почве религиозной и что государственные права должны принадлежать всем без различия исповеданий. Эти общества были предшественниками нынешнего франк-масонства или, точнее, были первыми проявлениями его. И замечательно, что идея отрицания связи между религией и государством была поддерживаема евреями, теми самыми евреями, которые **для себя**

* Шлоссер. Указ. соч. Т. IV. С. 455.

объявляют, что у них вера не отделена от гражданственности. Для евреев эти общества были боевым орудием, которым разрушалось государство, связанное с Церковью.

Римский католицизм несет на себе значительную долю ответственности за то, что мысль, направившаяся совершенно разумно к разработке конституционных вопросов, повела их в таком «логическом направлении» и не задалась вопросом о том, нет ли рациональной связи между строем жизни религиозной и строем жизни общественно-государственной, связи, которую требовалось лишь понять и правильно истолковать для того, чтобы общество и государство были построены без тех дефектов, какие были в старом государстве, и в другом виде оказались при устранении религии из вопросов государственности? Как бы то ни было, мысль работала в таком направлении и принимала отвлеченно «освободительный» характер, неизбежно разрушительный, как все чисто теоретические построения.

Наступила, наконец, эпоха применения этих идей, и если в Англии и Америке они не были применены во всем своем радикализме, то французы — наиболее прямолинейные — начали свою революцию в качестве не только отрицателей римско-католической Церкви, но и вообще религии. Права человека и гражданина были установлены не только без Бога, но и без какой-либо истории, совсем заново выведены из отвлеченных понятий о человеке. Разумеется, в этом построении права человека были освобождены от всякой связи с его вероисповеданием... за исключением прав верующих католиков, ибо в кульминационный пункт революции римско-католическая религия была совсем запрещена.

Для еврейства же открылась новая эра.

«Свобода не досталась французским евреям даром, — замечает Грец, — напротив, они и сами делали усилия, чтобы сбросить с себя тяжелое иго»*. Наиболее замечателен из еврейских апологетов был Серф Бер, именовавшийся Герц Мендельгеймом. Но Грец умалчивает о несравненно более важном действии евреев через масонские ложи и, может быть, еще более могущественном всемирном их действии. Моисей Мендельсон, живший в Берлине, был вдохновителем Мирабо, который и возвысил за евреев свой голос. Это было поважнее агитации Серф Бера. Но Мирабо был не один.

Когда разгорелась революция, католицизм подвергся систематическому гонению, которое дошло до апогея при Робеспьере. Конвент издал декрет, который уничтожал **«католический культ»** и заменял его **«культом Разума»**. 2300 католических церквей были при этом обращены в «Храмы Разума». Но напрасно в Конвенте подымались голоса, требовавшие, чтобы воспрещение распространилось также и на евреев, чтобы им воспрещено было обрезание. Эти требования были оставлены в полном невнимании, не подвергаясь даже голосованиям. В местных коммунах отдельные кучки

* Г. Грец. История евреев. Т. XII. С. 163.

особенно рьяных якобинцев, не посвященных в высшую политику, врывались иногда в синагоги, уничтожая Тору и книги, но лишь к 1794 году революционно-атеистическая логика заставила наконец и сверху поставить вопрос об уничтожении не одного католицизма, а также еврейства. Тут, однако, евреев выручил 9 Термидора 1794 года. Робеспьер пал и казнен. Восторжествовали умеренные элементы. Вопрос о запрещении еврейства сам собой упразднился, а Конституция III года Республики дала евреям **равноправие**.

Из всего хода событий видно, какую могущественную поддержку успели себе они подготовить в революционной Франции. Крушение постигло христианские алтари и королевский трон, но евреев отстояли — то молчанием, то низвержением «тирана» (Робеспьера) — и привели к эмансипации.

Это была заря еврейской так называемой свободы. Постепенно она стала распространяться по другим странам, разносимая революционными штыками и картечью. Не сразу все это делалось, но так называемая эмансипация евреев была поставлена на всю мощь «современной» государственности, так что практическое осуществление равноправия было для разных стран лишь вопросом времени.

При этой эмансипации евреи приобрели, однако, более чем равноправность: они стали привилегированным сословием или нацией, так как, получая все права граждан каждой страны, они всюду сохранили свою религиозную общину, которая, по существу, есть гражданская. Основная идея революционного государственного строения требовала, чтобы в государстве не было никаких частных обществ или союзов. Корпорации ремесленные, когда-то подорвавшие евреев, были уничтожены во Франции, и рабочие не могли в течение нескольких десятков лет добиться права на профессиональные союзы. Но община евреев была сохранена.

Правда, Наполеон побаивался евреев. Однако он в 1806 году собрал еврейский Синедрион, со всеми его принадлежностями: был на нем наси — председатель — и два главных члена — аб бет дин (то есть председатель суда) и хахам (представитель раввината). Всех членов, кроме председателя, было 71. Синедрион должен был выработать устройство французских евреев (система Консисторий, главной и местных), которое приблизительно остается таковым и до сих пор. Эта организация имела своей официальной целью надзор над евреями, но такой надзор в действительности был лишь восстановлением особенного еврейского самоуправления.

Так складывалась «эмансипация» повсюду. Везде евреи получали местные права и сохраняли свою внутреннюю сплоченность и самопомощь. Мало того, никакие законы не могли предотвратить и международной связи еврейства. Она иногда проявлялась даже явно, как в «Кол Изроэль Хаберим» (Alliance Israelite Universelle), хотя многие законодательства воспрещают обществам и союзам

своих граждан быть в связи с иностранными. Для евреев получилось положение чрезвычайной привилегированности. Впервые за историю голусы они получили бóльшие права, нежели местные граждане стран рассеяния. Понятно, что каковы бы ни были дальнейшие цели воскресения Израиля, страны новой культуры и государственности становятся с тех пор опорным пунктом еврейства.

ГЛАВА XLVI
Организация и правительство евреев

Необычайная живучесть еврейства во время долгих веков рассеяния — во многих (главнейше антисемитических) наблюдателях возбуждает уверенность, что евреи за это время непременно должны были иметь свое **правительство**, хотя бы и тайное. Это мнение не только вполне понятное, но отчасти подтверждается и историческими фактами. Но для того чтобы ориентироваться в вопросе о Еврейском Всемирном Правительстве, необходимо помнить, что мы в данном случае имеем дело с нацией высоко своеобразной, которую трудно мерить общей меркой.

Вспомним, что, если считать историческое существование еврейской нации с Моисея — в 3500 лет, если признать нормальною еврейскую государственность лишь в той стране, которую евреи считают своей родиной, то есть в Палестине, то из означенных 3500 лет они жили в Палестине свободно только 850 лет, считая в том числе около 400 лет теократически родового быта, так что вполне самостоятельную государственность они имели всего лет 500. К этому можно добавить несколько десятков лет государственности Маккавеев и несколько десятков лет полувассальных и прерывавшихся государственных отношений к Риму. Всего палестинской государственности, с перерывами, можно насчитать не более 1000 лет. Остальные 2500 лет евреи, рассеянные по разным частям света, не имели общей правильной государственности, а между тем нигде не исчезли, нигде и не оторвались от общего национального корня, за самыми незначительными исключениями. Из великих народов (к которым нельзя не причислить евреев) нет ни одного, в истории которого занимало бы такое огромное место бродяжество по чужим странам и такое малое место — правильное государственное существование. Притом мы уже в предшествующих очерках не раз могли наблюдать очень своеобразное построение общенациональной обязательной власти, под которой наука разумеет государственную власть.

Не раз уже замечалось в предыдущем изложении, что национальная конституция, внутренняя всенародная связь у евреев в основном держится на том, что их нация представляет общество, в котором закон гражданский неразрывно слит с религиозным. При этом Закон религиозный у них существует не в виде **общих принципов**, как, например, в христианской государственности, а

в виде твердо установленного **кодекса**, который можно лишь истолковывать, но нельзя изменять или дополнять усмотрениями человеческой воли — народа или его правителей. Так, например, в Законе сказано: «око за око, зуб за зуб». Это предписание было изменено в чрезвычайной степени, так что смертная казнь была заменена во множестве случаев денежной пеней. Но сделано это было только посредством толкования, очень субтильного, софистического, но все-таки толкования Закона, а не замены Закона другим, не упразднением старого и введением нового. В Законе сказано, что нужно оставлять для бедных «край поля». Для приведения этого в исполнение являются обширные толкования, чтобы определить, что такое край поля, и каков его размер, и как этот край определяется при смежном владении, и в каких случаях, наконец, можно совсем не оставлять бедным края поля. Все это истолкование, хотя бы оно перевертывало Закон наизнанку, в совершенно обратном смысле, должно быть сделано на основании того же Закона. Поэтому-то в конце концов раввины и толкуют не только слова, но буквы, формы букв, знаки препинания. Как ни казуистично все это, но таким путем нация совершенно теряет законодательные права. Никаких законов она установлять не может. Поэтому и государственная власть лишена законодательных прав, а имеет лишь власть исполнительную. Это составляет огромную разницу между еврейским государством раввинистического периода и государством всех остальных народов земных.

То же приходится сказать и о власти судебной, которая должна действовать на основании раз навсегда данного Закона, подлежащего исключительно толкованию, но не новому созиданию.

Такое основание законодательства предрешает огромное значение класса знатоков Закона, толкователей его, то есть раввинов, а также всех заведующих делом молитвы, жертвы и всех ритуальных обрядов: обрезания, очищения, определения годности пищи и т. д. Вся эта сторона еврейского быта чрезвычайно развита. Изстаринный семейно-родовой строй — также освященный и регулируемый Законом — делает незыблемыми и неустранимыми права и обязанности глав и членов семейств. В общей сложности незыблемость и неотменяемость религиозного Закона, определяющего все отношения личные, гражданские и семейные, делает столь же неотменяемым самоуправление синагоги и всего общества евреев. В нем неотменимо значение и власть священства, раввинов — как знатоков и толкователей Закона — и, наконец, гражданских представителей общества, разного рода родоначальников.

Таким образом, общественное самоуправление с давних времен получило у евреев широкое развитие, и настоящая сила Израиля, голусов была именно в этом общественном строе и самоуправлении. Коренное значение не личности, а всей совокупности Израиля, как общества Богоизбранного, а также освященный Законом родовой быт, сделавший наследственным даже священство, — все это устраняло чисто демократическую идею, и в построении вла-

сти общественной всюду господствовала идея аристократическая, «лучших людей», как выражались у нас в старину. В восстановленном Иерусалиме Синедрион, который был носителем всей власти Израиля, состоял из 71 или 72 членов под председательством Первосвященника, именуемого «наси» (князь). Остальные 71 член состояли из священников (саддукеев), ученых (фарисеев) и народных старейшин. Это учреждение пополнялось коопатацией (самовыбором). Синедриону подлежали все дела нации. Он решал вопросы войны и мира, назначал правительственных лиц, он был высшей судебной инстанцией. Сам царь не мог начать войны без согласия Синедриона и в принципе мог быть судим Синедрионом. Синедрион имел право смертной казни. Это была высшая власть, религиозная и гражданская, израильского общества, которое имело характер некоторой республики, увенчиваемой царской властью.

Но Синедрион не централизировал у себя всего управления, и все отдельные общины евреев заведовали своими местными делами сами, в рамках, определяемых Синедрионом, и под его высшим надзором в смысле вмешательства в их дела, если это требовалось, ибо приказания Синедриона были обязаны исполнять все евреи. Мы уже видели, что в Вавилоне были развиты все эти основы управления, и по типу, развитому в Вавилоне, слагались управления колоний рассеяния — голусы.

Чем более расходились евреи по всем странам, в которых они свою идею управления принуждены были все-таки несколько сообразовать с требованиями местной власти «языков», «гоев», тем необходимее усиливалось местное управление, слишком удаленное от центрального. Влияние этого местного управления проникало всю жизнь евреев в совокупности и каждого еврея в отдельности, причем общества и корпорации как проявление основной идеи управления у них развивались всюду до чрезвычайности.

Мы упоминали выше о развитии еврейского общества в Польше, и если его устройство не рисует нам в подробностях всемирного явления, то дает типичный образчик еврейской идеи внутренней организации, сложившейся под влиянием невмешательства в их дела польского правительства.

В конце концов эта организация сложилась в таком построении. Все польские евреи разделялись на четыре провинции; каждая составляла особую синагогу, и каждая синагога делилась по местностям на кагалы и прикагалки. В управление кагалами и прикагалками избирались евреями раввины и старшины. На них лежало разбирательство дел гражданских и уголовных. Эти кагалы были учреждением официальным, с которым польские власти сносились в делах, касающихся евреев. Для вопросов, касающихся целей провинции, собирались от кагалов сеймики из кагальных старшин и особых избираемых депутатов. Наконец, по общепольским еврейским делам собирался так называемый Синод Четырех Стран, который издавал обязательные постановления для всех евреев и был высшим апелляционным судебным местом. При такой

организации едва ли где еврей был сильнее подчинен своему обществу. Но если личность еврея безусловно порабощалась общине, то стройная организация всех еврейских сил помогла польским евреям сделаться настоящими монополистами промышленной жизни страны.

Основанием суда и распорядка служил Талмуд с его местными раввинскими разъяснениями, и польские короли давали еврейским учреждениям право наказывать евреев, непослушных своему Закону, отлучением и даже смертной казнью.

В таком же типе сложились учреждения литовских евреев. При переходе под власть России эти учреждения постепенно стали изменяться, впрочем, и по сие время не уничтожив неизбежного еврейского самоуправления, опирающегося на религиозные обязанности.

Под общим управлением кагалов, находящихся по общему типу во власти раввината и нынешних «старейшин», то есть наиболее богатых евреев, польско-литовское еврейство пронизано также целой сетью разнообразных обществ. Вот как их описывает Я. Брафман для конца XVIII и начала XIX веков.

Целый ряд обществ существует для изучения закона и Священного Писания, а также для совместной молитвы. Таковы: **Хабура** (или, по нынешнему произношению, Хевра) **шас** — для чтения Талмуда, **Хабура Моген Эрец** — для чтения Закона, **Хабура Танах** — для чтения Ветхого Завета, **Хабура Мишна** — для чтения Мишны, **Хабура шев керуим** — для домашнего годового чтения Торы (Тора разделяется на части, которые прочитываются в течение года), **Хабура пер талыд** (неугасимая лампада), **Хабура Тикун хецот** и **Хабура момодат** — для чтения молитв этих наименований. Другой ряд братств имеет цели практической жизни: таковы братства ремесленные; **Хабура гемилот хесо́дим** — ссудная, **Хабура мальбиш эрумин** — для одежды и обуви, **Хабура гакносет кала** — заботящаяся о приданых бедным невестам, **Хабура бикум холим** — помощь нуждающимся больным, **Хабура гахносат орхим** — странноприимное братство, **Хабура нидион шебуим** — искупающее пленных, то есть выручающее из тюрем арестантов еврейского происхождения, **Хабура Кадиша** — Святое Братство, имеющее обязанность и право погребать евреев и содержать их кладбища.

Уставы братств (Пинкосы) определяют взносы братчиков, правила выборов, наказания за нарушения устава. Наказание это состоит или в денежном штрафе, или в исключении. Это последнее, говорит Брафман*, может иметь значение медленной смерти, ибо «исключение из Братства изолирует еврея от общества вообще, подрывает его кредит и в материальном, и в нравственном отношении». Погребальные братства имеют еще особый способ влияния, можно сказать, неслыханный на свете.

* Я. Брафман. Еврейские братства, местные и всемирные (оттиски из «Виленского вестника»). Вильна, 1868; «Книга Кагала», Вильна, 1870.

«Если покойник, — говорит Брафман, — при жизни своей позволял себе в субботу носить платок в кармане, брить бороду или выступать против незаконных поступков кагала, Бет Дина (еврейского суда) или же братства... то останки покойного предаются самым непростительным поруганиям. На глазах целого семейства "шамошимы" при омовении трупа наносят ему пинки, толчки, оплеухи, сопровождая их оскорбительными ругательствами». В этих гнусностях принимают участие и желающие из публики*.

Угроза таких надругательств над покойником должна сковывать живого беспрекословным послушанием обществу.

В такой среде протекает жизнь еврея, получающего от нее самую разнообразную помощь, но под условием безусловного подчинения своей личности и совести требованиям еврейства. В ряде документов, приведенных в Книге Кагала**, рисуется и это подчинение личности, и совершенно внечеловеческое отношение ко всем неевреям. По документам № 16, 64, 131, 158 видно, что еврей даже в приглашении знакомых на домашний праздник и в определении угощения для них должен был иметь предварительное согласие кагала.

В ту же эпоху, в конце XVIII века, мы видим способы, как евреи расправлялись с явившеюся тогда сектой хасидов. Когда один из проповедников хасидизма Иссар прибыл в Вильну, знаменитый раввин Илья Гаон считал нужным посадить его «в куну». Куна — это был железный обруч, вделанный в стену кагальной избы. В обруч вдевали голову провинившегося, и каждый, приходящий на молитву, плевал ему в лицо, бил и издевался. Впрочем, Иссара в куну не посадили, но высекли бичами и отлучили. После этого он «куда-то исчез», как говорит исследователь хасидизма***.

Исключение из общества имеет свои степени. Первая степень — **шамта** — есть исключение условное, при котором виновному дается тридцатидневный срок, чтобы раскаяться и покориться приказу общества. Но если он не покоряется — тогда произносится страшный **Херем**. В присутствии судей, в белых балахонах, раввин читает длинное проклятие, которое я сокращаю:

«Во имя Бога Акатриеля, Бога Цабаот, во имя Архангела Михаила, великого начальника, во имя Метатрона, который наречен именем своего Равви (Бога), во имя Сандольфина, который плетет венки для своего Равви (Бога), во имя того Имени Бога, которое составляется из 42 букв, именем, которым явился Моисею в

* Там же. С. 48. Труп почти бичуют, секут.

** «Книга Кагала» составляет не сочинение или компиляцию Брафмана, а подлинные кагальные документы и в этом отношении очень нужна. Документы относятся к годам 1794—1833. Еврейские полемисты упрекали Брафмана в недостаточно точном переводе документов. Но это вечное возражение в отношении еврейских документов. Должно заметить, что Брафман был сам еврей (принявший Православие) и имел еврейское образование.

*** С. М. Дубнов. История хасидского раскола. «Восход». 1890. Март.

кустарнике, именем, которым Моисей разделил море, именем Иэ, таинственной силой имени Бога, силою шрифта, которым написаны скрижали Завета» и т. д. Тут перебираются все небесные силы и затем объявляется проклятие виновному. «Проклят да будет он от Бога Израиля, сидящего на херувимах. Проклят от священного и страшного имени, произносимого Первосвященником в судный день...» Далее перебираются опять Метатрон, все Архангелы, ангелы, заведующие временами года, месяцами и днями и призываются проклятия от всех них. «Будь он проклят от семи храмов, от всех начал Закона, именем короны и печати. Будь он проклят устами Великого Бога, сильного и страшного. Да поспешит к нему несчастие Божие. Создатель, истреби и уничтожь его». Далее перебираются все несчастья, которые призываются на виновного: смерть, чахотка, воспаление, помешательство, меч, язва, желтуха, отчаяние — «чтобы он всего вечно боялся, чтобы видел все удары, сыплющиеся на него, чтобы не было ему прощения, чтобы стерлось его имя из поднебесной...».

Объявление о Хереме возвещало исключение виновного из всего Израиля. Ему должно отрезать «цицес» — особая нитка у камзола; должно оторвать его «мезузу» — особый амулет у косяка дверей. Израилю объявляется: «Вы не должны есть и пить с ним, не совершать обрезания над его сыном, не обучать детей его Закону, не принимать его в братства и т. д.» и вообще — «обращаться с ним как с **нохри** — неевреем»*.

Что значит проклятие евреев — всем известно из участи злополучного Уриеля Акоста, хотя бы по трагедии «Уриель Акоста». Но это факт и исторический. Подпав отлучению за одну книгу и за несоблюдение Закона, он 15 лет боролся, не уступал, но наконец должен был сдаться, потому что иначе должен был лишиться всего состояния, находившегося в еврейских руках (хотя у родственника его), сверх того, без прощения раввинов он не мог жениться. Он подписал публичное отречение от заблуждений своих, но потом на него донесли, что он продолжает свое несоблюдение правил. Тогда его вторично отлучили. Жизнь его была разбита, женитьба не могла состояться, родные отвернулись от него, он остался нищим. Через семь лет он не выдержал и решил покаяться. Но процедура покаяния была ужасна. Он при всей синагоге должен был прочесть исповедь, затем его перед всей публикой раздели, подвергли бичеванию 39 ударами ремня по спине, затем положили на порог синагоги, и все выходящие должны были перешагнуть через него. Злополучный человек после этого хотел убить своего главного гонителя, но промахнулся и покончил себя самого пистолетною пулею. Это было в 1647 году.

Сколько таких маленьких Уриелей, неведомо для мира, ломало и душило еврейское общество, неумолимое в своих требованиях от личности. Но за то оно поддерживает своего послушного члена в его борьбе с внееврейским миром. В упомянутых доку-

* Я. Брафман. Книга Кагала. С. XXXI–XXXIII.

ментах «Книги Кагала» мы видим поразительное отношение талмудического «права» к внешнему миру. По правилам Трактата **Баба батра** (Талмуд) нееврейские жители территории, на которой поселилось еврейское общество, рассматриваются как некоторая общая собственность последнего. «Имущество неевреев все равно что пустыня свободная» или, как толкует равви Иосиф Кулун, «свободное озеро», где каждый еврей может свободно ловить рыбу. Но концессия на эту ловлю дается кагалом. Он форменно продает имущество христианина еврею, и тогда, с заключением купчей крепости кагалом — еврей получает «хазака» (власть) над имуществом данного христианина, в силу чего ему предоставляется исключительное право без препятствия или конкуренции со стороны других евреев стараться овладеть этим имуществом, как сказано в купчей, «какими бы то ни было средствами». До окончательного же владения «хазака» предоставляет покупателю исключительное право нанимать этот дом (или землю) от данного христианского хозяина, заниматься в нем торговлею, давать в рост деньги хозяину и жильцам его дома и вообще эксплуатировать их. Бывают случаи, что кагал продает в эксплуатацию даже не имущество христианина, а его самого. Это так называемое право «меронии»: оно означает, что такого человека никто не может эксплуатировать или даже подкупать (если ты должностное лицо), кроме того еврея, который купил у кагала данную личность.

В документах «Книги Кагала» мы находим такие купчие на чужие имущества, с обозначением всех границ их. Для руководства в таких делах имеются особые кагальные правила «Хезкат Ишуб»*.

Для нас не представляет большой важности вопрос, в какой степени тождественны организации, описываемые Брафманом для Литвы, Польши и России, с организациями евреев в других странах. Естественно, что в этом отношении не могло не быть частичных различий даже в зависимости от общих прав евреев в разных государствах. Но общий дух, тенденция везде была такая же, как с меньшими подробностями можно видеть и у Греца. Еврейство всюду организовано внутренне на одних принципах.

Сверх чисто внутренней организации в еврействе были и есть организации в целях всееврейских, международных. О них также говорит Брафман, и мы ниже коснемся их. Предварительно должно отметить, что имеются сведения о деятелях еврейских, имевших как бы лично огромное международное значение и трудившихся над осуществлением всееврейских интересов. Таков был в XVIII веке Моисей Мендельсон[13], в XIX веке Моисей Монтефиоре[14]. Обоих их молва называла «князьями еврейскими», как в новейшее время Герцля[15]. Непосвященному невозможно судить о том, представляли ли они какую-нибудь тайную всееврейскую правящую власть.

* Брафман цитирует в отношении этого «права» разные талмудические трактаты. Довольно известный А. Алексеев (в еврействе Вульф Шахнович) принимает без возражений цитаты Брафмана. См.: Очерки домашней и общественной жизни евреев. СПб., 1896. С. 206 и след.

Но что касается Монтефиоре, то он был учредителем чисто международных еврейских обществ.

Моисей Монтефиоре был испанско-итальянский выходец, действовавший в Англии. Он приобрел огромное богатство вместе с Ротшильдами в эпоху падения Наполеона I и умножил его банковскими спекуляциями, в которых обнаружил необычайный «гений». Родился в 1784 г. и умер ста лет от роду с лишним. Его описывают человеком необыкновенно привлекательным и ловким. Строго соблюдая все предписания еврейского закона, он умел прослыть просвещенным европейцем и свою общественную (еврейскую) деятельность вел под флагом филантропии. Неевреям он не помогал на том основании, что евреи более нуждаются, находятся в худшем положении, но на евреев не жалел ничего. Сила его заключалась, однако, не в одном богатстве, а в изумительной способности всюду дружиться с людьми, всех очаровать. Постоянно держась на почве «филантропии», он как бы не принадлежал к политическим партиям и сходился с деятелями всех партий, ни с кем не споря и не ссорясь, но из всех извлекая пользу для еврейства. Создавая политическую международную силу еврейства, он и это умел выставлять как одно из проявлений филантропии. Сделал он для еврейства в этом отношении очень много.

Монтефиоре двинул дело еврейской равноправности в Англии, а затем расширил деятельность и на другие страны. Для этого он создал ряд обществ. В 1833 году он основал «Еврейский комитет депутатов», а потом «Совет депутатов по еврейским делам». Он же вместе с Кремье[16] основал знаменитый Всемирный Еврейский Союз (Alliance Israelite Universelle — «Кол Изроел Хаберим»), а также «Англо-еврейскую ассоциацию». Задачи этих обществ он поддерживал своей дружбой чуть не со всеми политическими деятелями Европы, без различия партий, и всюду заступался за евреев как филантроп. Дважды ездил он с этой целью даже в Россию, добиваясь получить аудиенции у императора Николая I и Александра II. Колонизация Палестины евреями была его любимым созданием, он семь раз ездил туда, отчасти для приобретения земель колонистам, отчасти для помощи им. В 1840 году он ездил выручать евреев по делу о ритуальном убийстве католического священника и одного исчезнувшего греческого мальчика. Монтефиоре поднял по этому поводу агитацию в Англии и поехал на Восток, где действительно добился освобождения обвиняемых евреев. Чтобы предотвратить в будущем возможность таких беспокойств евреям, он поехал в Константинополь и выхлопотал фирман султана о необоснованности подозрений евреев в ритуальных убийствах. Папский посол по этому поводу спросил его: сильно ли пострадали карманы Ротшильда при получении этого фирмана? Монтефиоре, конечно, протестовал.

Когда Монтефиоре в 1838 г. был в Иерусалиме, его встретили как владетельную особу. Евреи толпами вышли навстречу, а губернатор Иерусалима расставил шпалеры из турецких войск.

Этот администратор хотел угодить Магомету Али, который был друг Монтефиоре, подобно множеству других сильных мира сего*. Имя этого деятеля и связано с учреждением ряда всееврейских обществ. Кроме упомянутых выше, Брафман перечисляет еще несколько:

1. Хабура Меница Индримим — Братство пробуждения дремлющих. Его членом был и Монтефиоре. Оно имеет целью пробуждать национальное самосознание евреев.

2. Хабура Иишуб Эрец Израиль — Братство для заселения еврейской земли. Цель союза — помогать палестинским колонистам и пропагандировать колонизацию.

3. Хабура Шелухе Гоншлот — Братство для помощи эмигрантам в Англии.

4. Хабура Марбе. Это общество специально для России. Цель его помогать просвещению между русскими евреями, точнее способствовать тому, чтобы просвещение русских евреев не получало характера антинационального и не сливало их с русскими.

Венцом же всех таких организаций является, конечно, Кол Изроель Хаберим, Всемирный Еврейский Союз — главное произведение Монтефиоре и Кремье. Вот его программа, сообщаемая Брафманом**:

1. Расширение еврейских прав во всех странах.

2. Защита евреев от внешнего или внутреннего противника, где бы он ни обнаружился.

3. Ограждение евреев от притеснительных для них налогов со стороны местной власти и администрации.

4. Защита частных еврейских преступников от преследования закона и решений судебных мест, если эти законы и решения не согласны с духом еврейства, олицетворенного ныне в стремлениях Союза.

5. Защита интересов частных евреев.

6. Заботы о распространении между евреями знаний в духе национальной интеллигенции.

7. Поддержание древней и новой литературы еврейской, в особенности консервативного в смысле иудаизма направления.

8. Противодействие влиянию христианской миссии на евреев.

9. Забота о будущей судьбе своего Обетованного Отечества.

Программа эта весьма характеристична. Это настоящее выступление некоторой великой державы в целях защиты интересов своих граждан, но с такими претензиями, которых не позволила бы себе никакая другая держава. «Кол Изроел Хаберим» требует, чтобы все государства дали права евреям, но в то же время возражает против законов и судов этих держав, если они не согласуются «с духом еврейства». Это есть претензия на то, чтобы все государства в своем законодательстве сообразжались с духом

---

* Моисей Монтефиоре (по поводу его предстоящего столетнего юбилея) Л. Г. «Восход». 1884. № 10—12.

** Я. Брафман. Еврейские братства... С. 138—139.

еврейского закона. Тут проявилось какое-то отношение суверена к вассалам. И, однако, общество жило и действовало.

Некоторое время еврейство требовало себе общих гражданских и политических прав, обещая за это «ассимилироваться» с гражданами стран, где оно проживает. Но с развитием прав еврейства эта идея совершенно исчезла, и теперь уже об ассимиляции больше не говорят. С особой силой стала, наоборот, развиваться идея самостоятельного еврейского государства в Палестине.

Национальное государственное движение это поддерживается могущественной партией сионистов, имеющих свою прессу, свою организацию, капиталы. Сионисты энергично ведут дело еврейской колонизации Палестины, и особенно развитие в ней еврейских земледельческих колоний. Огромные затраты на это трудное дело широко притекают к ним от еврейских капиталистов и общества. Эта колонизация была также любимой идеей Монтефиоре. Нельзя сказать, чтобы земледельческие колонии шли особенно успешно, хотя в них к настоящему моменту и имеется уже свыше десяти тысяч трудящихся, и некоторые колонии пришли в цветущее положение. Вообще же колонизация в Палестину уже достигла более 100 000 человек. В самом Иерусалиме большинство жителей уже стало еврейским. В нынешнюю всемирную войну сионисты очень быстро подняли вопрос об автономной еврейской республике в Палестине, и трудно сомневаться, что по окончании войны еврейское государство будет в той или иной форме осуществлено в Палестине.

Нет, конечно, сомнения, что громадное большинство евреев не поедут в Палестину, но, проживая в других государствах мира, они получат уже поддержку не каких-либо частных обществ, а своей независимой державы, имеющей в руках финансы всего мира и для поддержания своих требований способной организовать целые коалиции других держав.

Однако же если у евреев имеется тайное правительство или вообще какое-нибудь тайное общество, задавшееся целью направлять судьбы еврейства к всемирному господству, то сомнительно, чтобы оно уничтожилось и при образовании еврейской державы в Палестине. Тайное действие, если оно хорошо поставлено, представляет слишком большие выгоды сравнительно с явным. Весь вопрос в том, имеется ли такое правительство?

Главным защитником этой тезы является Копен Албанселли. Его аргументация держится не столько на каких-либо фактических данных, каковых, в сущности, не имеется, а на логике.

«Вопрос, — говорит он, — в итоге резюмируется в очень кратких словах. Для того чтобы потомки древней нации евреев сохранили идеал этой нации, нужно, чтобы все их поколения были связаны между собою во времени и пространстве одной организацией, одним правительством. Это необходимо по той простой причине, что раса еврейская управляется теми же законами природы, как и все другие расы. Это правительство, правда, не проявляется

с IX века (конец Реш Голут), но условия существования, господствовавшие над еврейским народом со времени его рассеяния, были таковы, что его правительство не могло бы существовать, если бы оно было известно. Так как ему нужно было существовать, то оно должно было сделаться секретным». Возможно, говорит он, что и большинство евреев ничего о нем не знает, но это не доказывает его несуществования*.

Куда, однако, направляют эти руководящие круги свою нацию? Раз дело идет секретно, конечно, о нем можно знать только по догадкам, тем более что никакая сильная организация, никакое правительство не задавались целью сколько-нибудь расследовать, имеются ли у евреев какие-нибудь мировые замыслы и какими способами они осуществляются. В области этих вопросов имеются лишь гадания антисемитов, и в особенности — Копена Албанселли, о которых и нельзя не упомянуть за неимением более положительного материала. Утверждения же Копена Албанселли сводятся к следующему. Должно предварительно отметить, что он был довольно долго франк-масоном (восемь лет) и достиг в нем степени Розы Креста, которая по ступеням классификации довольно высока — 18-я степень. Правда, Копен Албанселли считает, что за 33 степенями масонских капитулов начинается новая надстройка организации масонства — «невидимого», а над ним — еще надстройка уже еврейского управления масонством. Но хотя, таким образом, Копен Албанселли был еще далек от высших степеней, тем не менее он при большой ловкости мог многое заметить и подслушать. Как бы то ни было, его предположения таковы.

Прежде всего, он считает, что тайное еврейское правительство имеет своим орудием действия во внееврейском мире — именно франк-масонскую организацию, бессознательно исполняющую то, что преследует еврейское правительство. Цель же последнего — всемирное господство евреев.

«Цель масонской махинации, — говорит Копен, — не разрушение, но подчинение христианского мира. Еврейское Тайное Правительство (Pouvoir Occulte) хочет истребить собственно **христианский дух** по той причине, что дух христианский составляет истинную защиту мира, из него родившегося. Точно так же — если это тайное правительство разрушило Французскую монархию, то лишь потому, что эта монархия была лучшей охраной Франции». «Мечта [всемирного владычества] поддерживалась в сердце еврейского народа самой его религией... Евреи сначала думали, что владычество будет когда-нибудь дано их расе победоносным Мессией. Но теперь между ними распространилась идея, что слово "Мессия" должно прилагаться не к некоторому сыну израильской расы, а к самой расе и что завоевание мира может быть совершено и не посредством оружия. Они теперь убеждены, что будущий триумфатор — это сам народ еврейский и что мессианские времена суть

* Copin Albancelli. La conjuration juive contre le monde Chretien. Paris, 1909. C. 374.

те, когда этот народ успеет подчинить себе мир, порожденный христианским Мессией, который так долго занимал место, предназначенное истинному мессии, то есть самим евреям».

Мечта мирового господства, продолжает Копен, не нова у человечества. О всемирном господстве мечтали и другие народы. «Может быть, эта идея не всегда представлялась руководителям Израиля с такой точностью, как теперь». Она развивалась постепенно. Но по мере захвата могущественнейшего орудия — золота — эта мечта созрела. Успехи масонства ее упрочивают. «Еврейство стало видеть возрастание своего могущества на всех пунктах земного шара по мере того, как шла на убыль, вследствие потери традиции, сила сплоченности и, следовательно, сила сопротивления христианских рас. Теперь еврейство везде, действует повсюду. Его правительство видит все, не будучи само видимо никем. Оно поэтому бьет наверняка, тогда как против него никто и не думает защищаться, так как никто не знает о его существовании. При таких условиях нужна была бы полная бессмысленность со стороны иудейского правительства, если бы оно не пришло к идее овладеть миром, которого ничто или почти ничто уже не защищает... Совершив чудо — удержав блуждающую по свету расу в верности древнему национальному идеалу — и видя, что прочие расы бессмысленно считают прогрессом покидание своих идеалов, еврейское правительство должно было признать себя способным доставить своему народу царствование во вселенной».

Но для обеспечения господства нужна новая организация рас подчиненных. Всякий владычествующий над народами старается дать им организацию, приспособленную к возможности управлять ими. Для евреев в этом отношении необходимо уничтожить национальности. Это и производится ныне под флагом прогресса. Но вместо организации, вырастающей на почве национальности, нужна некоторая другая: она и подготовляется в виде социализма.

«Мы, — говорит Копен Албанселли, — идем ко всемирной республике, потому что только при ней может быть реализовано финансовое, промышленное и торговое царство евреев. Но под маской республики это царство будет бесконечно более деспотично, чем всякое иное. Это будет совершенно то же владычество, которое человек организует над животными. Еврейская раса будет нас держать посредством наших потребностей. Она обопрется на хорошо подобранную полицию, сильно организованную и жирно вознаграждаемую. Кроме этой полиции, в новом обществе будут только администрация, директора и инженеры, с одной стороны, и рабочие — с другой. Рабочими будут все неевреи, администраторами и инженерами — евреи... Народы сами будут способствовать уничтожению в своей среде всякой силы, кроме государства, пока им будут внушать, будто бы всем владеющее государство — это они сами. Они не перестанут работать на свое порабощение до тех пор, пока евреи не скажут им: “Извините, вы не так поняли. Всем владеющее государство — это не вы, а **мы**”. Тогда народы

попробуют бунтовать, но будет поздно, ибо у них уже исчезнут и нравственные, и материальные пружины, необходимые для действия. Стада не могут сопротивляться собакам, выдрессированным на присмотре за ними. Все, что рабочий мир мог бы сделать — это отказаться работать. Но евреи не столь глупы, чтобы этого не предвидеть. Они запасут достаточно припасов для себя и своих сторожевых собак, а сопротивляющихся заморят голодом. При надобности они бросят на бунтующих свою полицию, непобедимую и снабженную самыми усовершенствованными средствами истребления».

«Таков план Тайного Правительства, — говорит Копен Албанселли, — установление всемирного господства евреев посредством организации коллективизма, под видом всемирной республики. К осуществлению его нас ведет масонство»*.

Такова грозная картина, которую рисует Копен Албанселли, хотя свои предположения о целях и планах предполагаемой центральной еврейской организации он высказывает в форме чисто логических умозаключений. Поэтому нельзя со своей стороны выразить по этому поводу никакого суждения, кроме того, что, конечно, всякая дезорганизованная толпа неизбежно должна очутиться в полной власти той группы, которая сохранит свою организацию.

Но вопрос чрезвычайной важности состоит в том, что мы не имеем возможности в настоящее время судить о том, угрожает ли социалистическая идея уничтожением внутренней организованности общества и в какой мере. При очень упрощенном построении коммунизма — конечно. Но возможно ли фактически такое упрощенное построение?

Наконец, и еврейство — каковы бы ни были планы его руководящей части — так сильно организовано, что нельзя ему навязать положения, не согласного с его психологией и желаниями. Можно мечтать о господстве, но подойдет ли психике еврея господство именно на почве коллективизма — об этом следовало бы спросить самих евреев.

Но конечно, самые формы коллективизма могут быть сложены не так, как его теперь себе представляют, могут дать место и обособленной еврейской национальной организации. Вообще, вопрос этот темный, и логические выкладки Копена Албанселли могли бы быть зачислены даже в простые фантазии, если бы не было того соображения, что он во время своей бытности у масонов узнал гораздо более, чем говорит, и, выставляя грозную картину грядущего порабощения всего мира, на самом деле основывается не на логических выкладках и догадках, а на фактах. Масонская клятва под угрозой смерти воспрещает разоблачения да и нравственно связывает честного человека. Возможно, что Копен Албанселли и прибег к такой «прикровенности», будто бы он излагает не факты, а свои теоретические и логические соображения, считая, что это не есть нарушение клятвы.

Если же рисуемая Копеном Албанселли картина имеет достоверность, то нельзя не сказать, что она очень подходит под апокалипсическую эсхатологию.

* Copin Albancelli. Указ. соч. С. 439, 441, 443, 450, 452, 453.

ГЛАВА XLVII
Два Израиля

Мы видели в истории новозаветного Израиля развитие очень многого антипатичного и даже страшного, подводящего нас к апокалипсическим «последним временам». Но не должно забывать, что Израиль и за эту эпоху остается двуликим, и если он подходит к грядущему с чертами апокалипсического «зверя», то, с другой стороны, он же хранит в себе великие силы, которые ему готовят еще и служение Божие, достойное «избранного народа».

Если резюмировать главнейший минус еврейского народа за новозаветный период, то приходится указать на какое-то принципиальное уклонение от познания Бога, его избравшего и давшего ему Закон, и все большее уклонение от той миссии, на которую евреи сами указывают, желая мотивировать свое мировое существование.

Как мы видели, евреи Нового Завета, желая **религиозно** объяснить свое право на первенствующее положение между народами, говорят, что их миссия — повсюду приносить более чистое понятие о Боге, ясное понятие о Боге и более чистую нравственность. Но самосознание, которое возобладало в Израиле, не может давать миру ни того, ни другого.

Вот уже девятнадцать веков мы слышим от еврейских мыслителей, что религиозное существо Израиля состоит не в понятии о Боге, а в исполнении Закона. Выше приводились такие свидетельства Иуды Галеви. Очень авторитетный Илья дель Медиго (XV век) в своем знаменитом «Испытании веры» говорит, что «иудаизм основан не на религиозном догмате, а на религиозных деяниях»*.

Религиозные же деяния суть те, которые предписаны Законом. Значит, если желаете быть нравственным — исполняйте Закон. М. Мендельсон формулирует идею еврейства таким же образом: «Иудейство не есть откровенная религия, а откровенный Закон. Оно не говорит "вы должны верить", а "вы должны делать". В этой данной Богом конституции, государство и религия — едино. Отношения человека к Богу и к обществу сливаются. Не безверие, не ересь влечет за собою кару, а нарушение гражданского строя. Никаких обязательных догматов еврейство не дает и признает свободу внутреннего убеждения»**.

Собственно говоря, неверно, чтобы еврейская вера не давала обязательных догматов. Но точка зрения М. Мендельсона весьма распространена в **новом** еврействе. Ясно, что в этическом смысле она вовсе не так высока, как ему кажется. Согласно ей, верить можно во что угодно, лишь бы исполнять Закон и подчиняться обществу. Еврею нечего задумываться, хорошо ли не протянуть руку утопающему христианину или давать ложное показание на

* Г. Грец. История евреев. Т. IX. С. 193.
** Там же. Т. XII. С. 79–80.

суде для выручки своего единоплеменника. Закон, в талмудическом толковании, предписывает это, а следовательно, поступая столь безнравственно, человек остается безупречен. «Раввинское еврейство **успокаивает совесть**, — говорит Иуда Галеви, — не допуская колебаний, раз навсегда обозначая, что дозволено и что воспрещено»*. Но если совесть при этом «успокаивается», то точнее было бы сказать, что она заглухает. И это именно потому, что, ставя меркой религии исполнение Закона, а не живое и непосредственное познание Бога, мы неизбежно отнимаем у совести всякое этическое руководство.

В новом еврействе действительно есть очень большая свобода религиозного убеждения. Каббалист-пантеист, если он с точностью соблюдает Закон и подчиняется своему обществу, остается правоверным евреем, точно так же, как правоверны талмудические авторы, рассказывающие, сколько часов в день Бог проводит в занятиях делами человеческими и сколько часов в игре с Левиафаном или в изучении Талмуда, хотя эти авторы по своему религиозному состоянию чистейшие язычники. Их измышления не исключают их из числа правоверных, если они совершают все должное относительно вкушения пищи, праздников, умываний и т. д. При этом становится вопрос: что же такое Бог? Признает ли новое еврейство более чистою веру Шиур Комы, или зогаристического пантеизма, или Моисеевых скрижалей, если последователь каждого из этих мнений одинаково признается правоверным? Если все это одинаково допустимо, то очевидна общая неизвестность того, что же такое Бог.

Каким же образом, не зная Бога, новое еврейство может иметь миссией дать другим народам более правильное понятие о Нем? На чем оно обоснует и самую нравственность Закона? Оно входит в полное противоречие с пророками древнего Израиля, требовавшими не внешней, а внутренней этики. Иеремия возвещал нравственность (закон), слившуюся с самой душой человека: «Вложу Закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его... И уже не будут учить друг друга ибо все сами будут **знать Меня**» (Иер. 31; 33—34). И понятно, что, не зная Бога, нельзя сознавать и Его требований, Его Закона, нельзя и любить того, кого не знаешь, а какая же может быть нравственность, если она не основана на любви как на чувстве универсальном, божественно всеобщем? Понятно, что еврейство и теперь, поскольку оно имеет веру, живет некоторым знанием Бога, а не тем механическим исполнением Закона, какое новое еврейство возводит в принцип. Не зная же Бога и не во имя Его исполняя какие бы то ни было предписания, человек может это делать или по простой дрессировке, или по боязни ответственности перед обществом. Но это уже не есть нравственность. Христианство говорит: ты должен веровать в такую-то истину и на основании ее должен поступать так-то. Новое еврейство говорит: ты можешь веровать как тебе угодно,

* Г. Грец. История евреев. Т. II. С. 158.

но обязан поступать так-то. Но это — точка зрения, уничтожающая человека как нравственную личность. Исполнение закона при этом делается чисто формальным, а не нравственным деянием. И именно потому возможной является «конституция» М. Мендельсона, в которой «государство и религия — едино». «Отношение человека к Богу и к обществу совершенно сливаются». Но как это может быть? Разве Бог и общество одно и то же? Если даже предположить, что Бог обитает в обществе, то Хозяин и дом Его — не есть одно и то же. Отношение наше к дому определяется прежде всего нашим отношением к Хозяину. Не дом нам дорог религиозно, а Хозяин. Если отношение к дому и к Хозяину могут сливаться, то только при незнании нашем Хозяина, а следовательно, и безразличии к нему, тогда как дом нам нужен и хорошо знаком. И опять повторяем, что точка зрения нового еврейства в этом случае совершенно расходится с точкой зрения древнего еврейства, знающего Бога.

И древнее еврейство, зная Бога, могло научить познанию Его все другие народы, тогда как новое еврейство не может этого сделать, потому что само Его не знает. Так же и «более чистой нравственности» оно никого постороннего не может научить. Сведя нравственность к исполнению Закона и в то же время сохранивши идею преимущественных прав евреев на весь мир, оно этим создает двойную нравственность: одну для своих, потомков Авраама, другую для прочих народов. Действительно, как бы искренне ни принял иноплеменник Закон Иудейский — он не сделается «чадом Авраама», не получит полноты обетований, данных этим чадам. А потому-то для иноплеменника существуют особые правила, а для еврея — особые. Но каким образом иноплеменник может уверовать в истину Закона, столь несправедливого, что он осуждает его на ограниченность прав, если бы он даже превзошел пророческим духом всех евреев? Старое еврейство, считавшее среди величайших пророков «моабита», царя Давида, и потомка Сисары — рабби Акибу, было более универсально именно потому, что знало Бога, хранило Его Закон как выражение **Царствия Божия**.

Особенности же нового еврейства состоят во все большем проникновении идеей **человеческой автономии**, своеобразно соединенной с идеей мирового господства евреев. Стремление к этому основано на все более растущей уверенности в своих безграничных силах. Таким образом, прежняя религиозная идея Мессии заменяется понятием о мессианстве самого народа иудейского. При этом естественно сливается понятие о религии и государстве, и исполнение Закона выводится из какой-либо связи с ведением Бога. Так как не на Боге, а на Израиле будет воздвигаться жизнь мира, то представление о божестве теряет практическое значение и допускается на усмотрение каждого. Общечеловечность, требуемая идеей общего над всеми Царствия Божия, при этом также отпадает, тем более что наивысшей силой будущего становится Израиль. Если

же так, то естественно допущение двух норм жизни: одна — для Израиля, другая — для прочих народов.

Во всем этом вырабатывается идейный материал, вполне приспособленный для воздвижения власти Антихриста, идущего «во имя свое». Новозаветное еврейство, в этой части своей, начав с отвержения Мессии, пришедшего во имя Божие, развивалось в том же духе, под влиянием которого осудило Мессию Христа. Оно естественно развивалось в духе анти-Христовом, не потому чтобы строило царство Антихриста, а потому что двигалось в направлении собственной идеи. Но тем не менее отсюда возникло совпадение с идеей Антихриста и такая историческая работа, которая послужит для него.

Однако же эта эволюция захватила не весь еврейский народ.

Но если новый Израиль, руководивший народом во время голусы и помогший еврейству так беспримерно в истории победить все гонения, все тяготы рассеяния, среди которых, несомненно, уничтожился бы всякий другой народ, — если этот новый Израиль, в своем самосознании, все далее уклонялся от религиозной идеи, дающей Израилю весь смысл его мировой миссии, то не должно забывать, что рядом с этим самоутверждающимся Израилем, идущим все более «во имя свое», все время жил и живет тот Израиль, который действительно богоизбран и предназначен для служения не самому себе, а Богу. Как ни забирали его в свои руки законники, древние и новейшие, но у него оставалась и **вера Моисеева**, вера пророков. Без сомнения, только поэтому и поддержал Бог Израиля, несмотря на его «ожесточение», на отвержение им Мессии — Христа. Без сомнения, та страшная внутренняя сила, при помощи которой только и могли преуспевать еврейские руководители, политики, проведшие его благополучно чрез все испытания, — эта внутренняя сила народа еврейского порождалась сохраняющеюся в нем верою в Бога Авраама, Моисея и пророков. Если бы не было этой силы в народе, не могли бы ничего сделать самые искусные его политики. Да, конечно, и в них самих живет двойственность веры в себя и в Бога. Во всяком случае, в народе она жива.

Руководители новоеврейского самосознания могут говорить, что у еврейства нет догмата и что о Боге можно думать как угодно. Однако евреи учили и учат свой Символ веры, в котором почерпают понятие о Боге, очень близкое к христианскому.

Вот что гласит он:

1. Верую, что Бог един и нет другого подобного Ему.

2. Он непостижим и бесконечен в Своем единстве.

3. Он бестелесен.

4. Он был прежде создания мира.

5. Верую, что Иегова дал Закон народу израильскому через великого пророка Моисея, верного раба Своего.

6. Верую, что Господь воздаст каждому по делам его: праведному по благим, а нечестивому — по злым делам его.

7. Верую, что в последние дни пред кончиною мира Господь пошлет нам Спасителя Искупителя.

8. Верую, что Иегова воскресит мертвых*.

Евреи в массе изучают и читают Библию, особенно же Тору (Пятикнижие), несравненно больше, чем христиане. Конечно, наряду с Библией еще больше читаются всякие толкования ее и компиляции, перемешанные с легендами, переполняющие библейские сказания бесчисленным множеством «преданий», иногда весьма сомнительных, иногда противных Библии. Но при всем том, в сфере этого чтения, еврей живет с постоянной мыслью о Боге, об ангелах, о людях, Богу угодивших. Он постоянно слышит об удивительном попечении Бога о Своем народе, о благодеяниях Его и о наказаниях за грехи. Наконец, даже о Законе, которым окружен еврей, нельзя не сказать, что он, поскольку в нем сохраняется мысль о Боге, служит постоянным о Нем напоминанием в своих мелких и крупных предписаниях. С Законом связан обряд и богослужение, в совершении всех этих предписаний, в обычаях праздников, в каждую субботу, во всей обстановке религиозного обычая еврей не расстается с мыслью о Боге, о Его помощи, Его наказании, Его вечном попечении о человеке.

В настоящую минуту мы не входим в критику того, что подлежит критике в формальностях «законной практики» евреев. Мы не касаемся и того, как руководители еврейства стараются отрезать его от всечеловеческой среды. Об этом выше сказано достаточно. Но в практике Закона есть свой идеальный элемент, привязывающий человека к Богу. Это идеальное имеет огромное значение для сохранения в евреях веры. С другой стороны, когда у человека есть Библия как основа веры, его нельзя совершенно отвратить от сознания заботы Божией о всем человечестве, о братстве людей перед общим Отцом. Как ни забивалось это сознание раввинистическими толкованиями, унижающими людей всех других племен до степени якобы животных, тем не менее с Библией в руках еврейство не было вполне отрезано от сознания общечеловеческого братства.

Указание на это мы имеем, между прочим, и в множестве отдельных лиц из евреев, которые искренне обращались в христианство. Далеко не всегда такие обращения происходили из корыстных побуждений, и мы знаем многих прекрасных священников, вышедших из этих лиц. У евреев, даже и помимо обращения в христианство, бывали движения к сближению с ним. Так, мы упоминали уже, что последний лжемессия, Саббатай Цеви, порицал евреев за убийство Иисуса Христа и намеревался объявить Его в числе пророков**. В сравнительно недавнее время (в 1880 году)

* А. Алексеев. Очерки домашней и общественной жизни евреев. СПб., 1896. С. 33–34. Автор цитирует Сидер. С. 2.

** Так называемые франкисты, вышедшие из общего движения Саббатая Цеви, обратились в христианство в числе нескольких тысяч

на юге России один ученый еврей, Иосиф Рабинович, пытался основать особую общину евреев, признавая Иисуса Христа действительным Мессией. Это не было христианство, но составляло известный шаг к нему. В этих случаях мы, впрочем, хотим отметить не именно движение к христианству, а тот факт, что в еврействе не умирало искание религиозной истины и за оградой своего Закона. Это показывает существование среди них живого религиозного чувства. Если же мы зададимся вопросом о чувстве веры вообще, то новозаветная история еврейства наполнена удивительными ее проявлениями, и история их гонений полна примерами мученичества.

Таким образом, в новозаветном Израиле поныне сохранились те две исторические черты, которыми отмечено было еврейство и в эпоху пришествия Спасителя. Если в одной части его говорили стремления земные, мечты о здешнем земном царстве Мессии, то в другой проявлялось высокое, бескорыстное и самоотверженное служение Богу. Если, с одной стороны, действовали книжники и фарисеи, то с другой — выдвинулись апостолы, как из среды низшей (галилейские рыбаки), так и из среды самих фарисеев высокого образования (ап. Павел). Вглядываясь в современное еврейство, мы можем сказать, что наследие книжников и фарисеев безмерно приумножилось в нем. Но наряду с этим мы видим существование в Израиле и той его части, которая ищет не земных благ, но Бога и Божией истины. В тот момент, когда судьбы мира дойдут до своего конца, в еврействе, конечно, проявятся обе эти составные их части. Если движение Антихристово будет иметь, вероятно, своей главной опорой еврейство, стремящееся к земному царству (так как, по христианским преданиям, сам Антихрист должен выйти из колена Данова), то, быть может, в окончательной развязке крупнейшую роль сыграют также евреи, но уже из другой части двуликого Израиля, показав, что он до конца остался богоизбранным и служащим не себе, а Богу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Иисус Навин — преемник Моисея во время завоевания земли Ханаанской евреями. Его подвиги описаны в «Книге Иисуса Навина».

2. Зелоты (ревнители) — религиозно-политическое течение, возникшее в Иудее во второй половине I в. до Р. Х. Они выступали против римского владычества.

3. Адриан (76—138) — римский император со 117 г., из династии Антонинов.

4. Копен Албанселли — французский антимасонский писатель конца XIX — начала XX в. Глава Антимасонской лиги Франции.

человек, хотя, по-видимому, влагали в христианские догматы свой особый смысл на основе Каббалы.

5. Юлиан Отступник (331—363) — римский император с 361 г. Получил христианское воспитание, но стал язычником.

6. Сократ Схоласт (ок. 380—440) — христианский историк. Автор «Церковной истории».

7. Фока (?—610) — византийский император с 602 г. Возглавил восстание войск в 602 г. и занял престол. Низложен и казнен императором Ираклием.

8. Светоний Гай Тарквилл (ок. 70—160) — римский историк. Автор «Жизнеописаний двенадцати цезарей».

9. Мишле Жюль (1798—1874) — французский историк. Главные сочинения — «История Франции» (до 1789) и «История французской революции».

10. Франк Фридрих (1832—1904) — католический священник, депутат Германского рейхстага и Баварского ландтага, доктор.

11. Шлоссер Фридрих Кристоф (1776—1861) — немецкий историк. Автор знаменитой «Всемирной истории». Т. 1—8. Изд. 2-е. 1868—1877.

12. Саванаролла (Саванарола) Джироламо (1452—1498) — доминиканский монах. Обличал папу Александра VI Борджия за разврат. Казнен в 1489 г.

13. Мендельсон Моисей (Бен-Менахем) (1729—1786) — еврейский писатель и философ. Автор труда «Иерусалим», понравившегося Мирабо.

14. Монтефиоре Моисей (1784—1885) — еврейский политический деятель. Добивался в разных странах увеличения прав для евреев.

15. Герцль Теодор (1860—1904) — доктор права, идеолог сионизма. Автор книги «Еврейское государство. Опыт современного разрешения еврейского вопроса». Одесса, 1905.

16. Кремье Исаак Адольф (1796—1880) — основатель Всемирного Еврейского Союза. Политический деятель Франции.

ОТДЕЛ ВОСЬМОЙ
Тайные учения и общества

ГЛАВА XLVIII
Тайные общества как орудие религиозной борьбы

Труднейшей борьбой, которую приходилось выдерживать христианству, была борьба против него со стороны тайных эзотерических учений, поддерживаемых тайными обществами. На первый взгляд может показаться странным, каким образом борьба **идейная** может быть ведена замкнутыми внутри себя тайными обществами? Борьба идей требует света, гласности, в ней побеждает истина, стало быть, нужно открыто ее выставлять. Но замыкание в тайные общества иногда совершенно неизбежно, если гласное существование данного учения не допускается и подавляется преследованиями. Самому христианству приходилось существовать в виде обществ тайных. Однако это обстоятельство, то есть недостаток свободы, не исчерпывает причин, по которым возникали и поныне существуют тайные общества эзотерических учений. Для христиан, в их прошлом, а также и в настоящем, переход на положение тайных обществ был прискорбной необходимостью и продолжался лишь до тех пор, пока им не позволяли существовать, жить и учить явно. Совершенно иное положение эзотерических учений.

В них тайна составляет внутренний принцип, соблюдаемый помимо всяких внешних условий.

В этом различии христианства от эзотеризма проявляется различие взгляда на божество. При веровании в Единого Личного Бога, Творца и Промыслителя всего, человеческая этика есть отражение божественных свойств, она является абсолютною и одинаковою для всех людей, каких бы то ни было знаний и способностей. Вследствие этого естественным представляется, чтобы они жили вместе, в одном обществе, при одних и тех же принципах взаимоотношений, получали и одинаковое учение о вере и о Боге, о назначении и судьбах человечества. Совершенно иной наклон всем взаимоотношениям дает воззрение, упраздняющее Личного Бога Создателя. В этом случае этика исчезает как начало абсолютное, за отсутствием общего источника, из которого она могла бы истекать. Равенство между людьми исчезает, ибо их природные различия уже не уравновешиваются перед одной бесконечно высокой Силой, одинаково превышающей величайших и малейших людей. Когда нет такого Бога, которому все подчиняются, то вполне логично является господство высшего над низшим, господство

того, кто успешнее развил свои силы. Вообще, там, где нет Бога, высшим достоинством является **сила**. Она, а не этика, является ulfima ratio всего. Подобно тому как **святость** составляет высшее достоинство при абсолютном значении этики, так **сила** становится высшим достоинством при отсутствии Высочайшего Существа, устанавливающего этический закон.

Таким образом, является **неодинаковость** людей и преобладание **силы** над слабостью. Эти предпосылки объясняют и тайну учения эзотеризма и организацию его обществ, проникнутых тайной не только в отношении внешнего мира, но и в отношении собственных членов. Общее правило в них — деление на разряды, низшие и высшие, причем учение всякого высшего разряда составляет тайну для низшего, а руководство всем обществом принадлежит высшим разрядам. Деление на разряды отчасти обусловлено тем, что членов низшего нужно подготовить к познанию более высокой степени истины и к способности более крупного действия, отчасти же это даже не составляет подготовки, а просто выяснение степени природных способностей члена, из которых многие по природе своей неспособны подняться выше, как бы их ни подготовлять. При такой системе подготовки огромную роль получает гипнотизация обучаемых постоянным однородным влиянием со стороны высших членов. Истина не только открывается человеку, как заколачивается в него. При неспособности низших их даже и прямо обманывают, выдавая за истину то, что высшие члены считают заблуждением. Мы увидим далее примеры этого. При переводах из низшего разряда в высший неизбежно принимаются во внимание не только способность к познанию истины, но и способность властвовать, иметь на других влияние, то есть сила воли и те особые способности, которыми магнетизер держит в своих руках сомнамбул.

Наибольшей отчетливости сознание различия между людьми различных природ достигает в религиях дуалистических, которые в сущности должно рассматривать как разновидность пантеизма. (Религиозный дуализм говорит о **двух** богах или божественных началах, но Единого Высочайшего Бога не знает. Дуализм древнего парсизма говорит о двух когда-то появившихся высших существах: Ормузде и Аримане. Но они тесно смешаны с силами природы. Позднейший парсизм, вероятно под влиянием монотеистических религий, признал, что оба духа подчинены высшему началу Церуан Акаран. Однако «Церуан» значит просто «время», а «акаран» — бесконечное. Смысл учения, стало быть, состоит в том, что в течение бесконечного времени явились два духа, развившиеся, очевидно, из чего-то стихийного, ставшего сознательным, когда разложилось на составные части «добра» и «зла».) При этом воззрении люди даже и созданы не одним и тем же божеством или, по крайней мере, не из одного материала.

Так, мы видели, что по гностическим учениям есть между людьми «физики», «психики», «пневматики», законы существования

и конечные судьбы которых различны, вследствие чего неодинаковы и нравственные правила для них. Если они живут в одном обществе, то образуют существенно различные слои его. И тайное учение, им открываемое — неодинаково. Только «посвященным» сообщается оно, а среди посвященных люди присоединяются к тому или иному откровению тайны в зависимости от того, какой обнаружится их природа при подготовительной дисциплине.

Однако эта дисциплина может развить способности «пневматиков», но **создать** пневматика из «физика» никаким образом не может, так что природное различие людей не исчезает. Индусы, а вслед за ними оккультисты возводят эзотеризм в принцип совершенно на такой же почве, сообразно своему представлению о развитии и судьбах мира. У них нет природного различия душ, но есть громадное и непереходимое в данный момент различие в фазисе развития души. По этому учению мир представляет последовательную смену человеческих рас, каждая из которых в конце концов погибает от мировых катастроф. При этом сохранившиеся остатки прежней расы имеют относительно высокую степень развития в сравнении с вновь появляющейся расой дикарей. Остатки прежней расы рассматриваются даже как такие души, которые уже множество раз перевоплощались и заглянули в величайшие тайны вселенной. Эти «великие души» и «адепты», посвященные, являются учителями и направителями новых, гораздо более низших людей, но не могут им передать всей своей премудрости, так как низшие люди не в состоянии ее понять. Тем более великие души и адепты не могут передать низшим своей способности владеть тайными силами природы. Таким образом, «великие посвященные» остаются замкнуты в особое тайное сообщество. Для достижения их учения нужно несколько степеней, классов, в которых проходится известная подготовка. Соответственно с этим общество верующих распадается на высшие и низшие разряды, причем учение всякого высшего разряда остается тайной для низших.

С самого первого момента своего существования христианство было затопляемо целым океаном этих пантеистических и дуалистических учений, с их эзотеризмом, с их разрядами посвященных. Тут толпились терапевты, гностики, каббалисты, затем пошли манихеи и разные производные секты — павликиане, богомилы, катары и т. д. Эти учения пытались с самого начала просочиться и в христианство, искажая и Личность Спасителя и Его религиозное дело. Церковь лишь самой напряженной борьбой отбилась от всех этих лжеучений, но они не исчезли и не прекратили своих попыток пробраться в Церковь или разложить ее. Это тянется через всю историю христианства до сей поры, причем все эти лжеучения разнообразно трансформируются, но действуют по той же системе тайных обществ с различными степенями эзотерических посвященных. Папюс совершенно верно, в общем, определяет общий исторический фон борьбы.

«Борьба между братствами посвящения и католичеством, — говорит он, — происходит с самого начала его основания». «С одной стороны, мы имеем католическую церковь (то есть вообще Церковь христианскую), с другой — возмущение всех обществ посвящения (эзотерических), всех иудейских братств (это тоже для воскресения христианства?), всех изотерических центров» (Эзотерические беседы. «Изида», 1913. № 8).

Это совершенно справедливо. Так именно и шла, и продолжается борьба против христианства. Эта борьба против действительного Божественного Откровения и им указанных целей жизни созидает противоположение Царства человеческого измышления и хотения Царству Божиему. Под прикрытием «тайны» учения в разных степенях посвящения в этой борьбе подрывается сначала авторитет Церкви, затем в ряды нарастающих отрицаний дело доводится до формулы нынешнего масонства — о жизни, верованиях и строе чисто **«гуманитарных»**, построенных **исключительно** на человеческой мысли, с отбросом всякого Божественного Откровения. Причем в крайних проявлениях «тайного учения» несколько раз показывался и сатанизм, идея Царства уже не человеческого, а сатаны, сознанного, как сила, превышающая человеческую.

Религиозно-философские общества, построенные на основах эзотерического учения, весьма часто имеют цели также социально-политические. Как составленные из высших людей, они задаются целями руководить обществом «непосвященных», «профанов», властвовать над ними, устраивать их жизнь по своим понятиям. Этот характер имели древние жреческие коллегии. В античном мире такую политику властвовать над греческими городами в Италии сделали пифагорейцы. Пифагорейский союз, которого эзотерическое учение глубоко различалось от обычной политеистической религии греков, практиковал в отношении своих членов также любую дисциплину, их вырабатывавшую, как говорят, гораздо выше в сравнении с членами обычного, непосвященного населения. Привлекая к себе наиболее выдающихся и влиятельных людей итальянской Греции, Союз через них стал приобретать постепенно огромное влияние на общественные дела. Крепко связанные между собой, всегда поддерживая друг друга, состоя из людей с выработанным характером, пифагорейцы наконец захватили власть почти во всех городах и правили ими с глубокой убежденностью в своей высоте, с уверенностью, что «непосвященные» могут благоденствовать только под их руководством. Союз был близок к тому, чтобы сделаться единственной правящей силой Великой Греции, когда деспотизм пифагорейцев наконец возмутил свободолюбивых греков. Против Союза вспыхнуло восстание в Кротоне и других городах. Дом пифагорейцев в Кротоне был разрушен, а сами они были почти все перебиты по всем городам. Немногие, в том числе и сам Пифагор, успели бежать, им пришлось укрыться в такое тайное существование, что даже и учение их до нас почти не дошло.

В Средние века в ордене тамплиеров обнаружились сходные тенденции к захвату власти над непосвященными христианскими обществами, хотя эта попытка осталась плохо расследованной. В современном же масонстве она достигла значительной степени осуществления.

Вообще, тайные общества с эзотерическим учением чрезвычайно склонны к таким захватам. Далеко не всегда они держатся в тайне только из боязни преследований, а сохраняют свою изолированность даже и тогда, когда ничто не мешает им существовать открыто. Тайное существование, то есть сохранение тайны своих планов и действий, имеет большие выгоды. Свободно входя во все закоулки общества и государства, занимая в нем всевозможные места, вплоть до наиболее влиятельных, и в то же время не допуская в свою среду «чужих», непосвященных, тайные общества получают возможность легкого захвата «чужого» общества и государства. В некоторых тайных обществах уже исторически обнаружена при этом тенденция подготовлять свою власть над непосвященными, «чужими», посредством деморализации последних. Это достигается чисто изменническим способом, посредством разложения в завоевываемых всех основ, на которых держится их сила. «Валленродизм», внушенный Мицкевичу патриотическим отчаянием, составляет систему, давным-давно предвосхищенную тайными обществами.

Вообще, идея эзотеризма чрезвычайно опасна и, так сказать, коварна. При изолированном существовании тайных обществ, их внутренней сплоченности, их привычной преданности **своему** делу, при их презрении к внешнему слою непосвященных как чему-то низшему общие основы этики в тайных обществах исчезают, и у них является двойная нравственность: одна для внутреннего обихода, другая для «внешних». В присутствии верований дуалистических в тайных обществах развивается обыкновенно и чрезвычайный разврат, в котором их упрекают все наблюдатели с древнейших времен (катары, манихеи, тамплиеры, не говоря уже о крайних «люциферианах»). Но помимо этого, в тайных обществах сознание и практика долга упрочивается только в отношении своих членов, в отношении же окружающего общества развивается бесцеремонная эксплуатация, обман получает полные права гражданства, и ложь иногда становится принципом. Нередко в высших степенях посвящения выдрессированным посвященным навязывают такие «истины», которые прямо противоположны тому, что говорили в низших степенях, для того чтобы сразу не оттолкнуть неофитов. Старинное манихейское правило гласило: «Давай клятвы, делайся клятвопреступником, лишь бы только не выдал секрета» («Juna, parjura, jecreta prodere nali»). «Тайна» общества, его учения, его действий становится культом, единственной святыней. В отношении внешних «чужих» не существует ни чести, ни совести.

«Альбигойское учение, — говорит проф. Осокин, — для массы так называемых верных допускало коварство и обман в вопросах

веры и далеко не предписывало страдания за религиозные убеждения. То сливаясь с католиками, то снова выделяясь, катары не давали выследить себя католическому духовенству. Часто оказывалось, что умиравший катар был заклятым врагом той веры, ярмо которой он осмеливался сбросить только на пороге могилы»*.

Этот коварный способ действий, с двойной нравственностью, с обманом, возведенный в систему, характеризует также историю еврейства новозаветной эпохи, и многие подозревали, что именно иудеи были наставниками еретических тайных обществ. Вообще нынешние антисемиты, действительно много сделавшие по раскрытию тайн масонства и еврейства, готовы приписывать евреям создание всех тайных обществ и учений, разлагавших христианский мир.

«С иудея Симона Волхва, иудея Манеса, иудея Альсауда Сабаи (не считая каббалистов Абдаллы сына Маймона и Гасана сына Сабы) и до каббалистов Ашмеля и Камбера — отцом современного масонства, — говорит г. Луи Дасте, — какая-то постоянно действующая воля пропитывала не еврейские нации тайными иудействующими обществами, являющимися более или менее бессознательными изменниками своего отечества и своей веры. В пользу же кого это делалось, если не в пользу иудея. Каббалиста, стремившегося хитростию и изменой достигнуть всемирного завоевания?»**

В такой постановке вопроса нельзя не признать преувеличения, эзотерические учения и тайные общества существовали и действовали испокон веков, когда еще евреи пребывали в Палестине, а христианства не существовало. Самая Каббала возникла как тайное для еврейской среды учение и, несомненно, была создана под вавилонскими влияниями. Наконец, и такие факты, как иудейское происхождение Манеса, ничуть не доказаны исторически. Но, отбрасывая всякие преувеличения, нельзя не признать, что присутствие еврейских элементов заметно во многих тайных учениях. Немыслимо отвергать участия древнеегипетских учений, так же как вавилоно-персидских, в образовании гнозиса, но в нем действовали также и евреи, хотя в это же время другие еврейские элементы обрабатывали основы и христианского учения. В магометанском мистицизме также действовали и евреи, но действовали и персы. В дальнейшей истории христианства евреи и явно, и тайно боролись против него. Исторически несомненно их влияние на многие ереси и, во всяком случае, дружественные и союзные связи со всеми движениями, подрывавшими Церковь. Наконец, в настоящее время нельзя уже сомневаться в связи евреев с франк-масонством, подрывающим христианство. Но самое главное тайное еврейское общество, стоящее против христианства, составляет то «великое неизвестное», которое руководит действиями еврейства как целого.

* Николай Осокин. История альбигойцев и их времени. Т. II. С. 22.

** Louis Daste. Les societes secretes et les Juifs. Paris, 1912.

Если тайные общества, борящиеся против христианства на почве старых языческих воззрений, создают для христианства жестоких врагов, то эти учения и общества по крайней мере не работают против тех национальностей, которые числятся или остаются христианскими. Но еврейство опасно — оно имеет своим идеалом **Царство Израиля**, которое не есть обыкновенное государство, живущее независимо от других народов и предоставляющее им такое же независимое существование. Царство Израиля, по идее, господствует надо всеми прочими народами, это есть всемирное владычество еврейского **племени**. Человек всякого племени может стать оккультистом, гностиком, наконец, люциферианином, и, усвоив **веру** того общества, к которому присоединяется, он становится полноправным его гражданином. Но при господстве Израиля все прочие племена могут только покоряться ему, сделаться же евреями не могут и даже при принятии обрезания становятся только низшими членами государства израильского. В Царстве Израиля созидается противоположение еврейского племени всем остальным, всему человечеству.

Если двойная нравственность и двойное право развивается даже в тайных обществах эзотерического учения, то что же сказать об обществе и государстве, в котором непереходимо разграничиваются два разряда существ: одни «люди в истинном смысле слова», именно евреи по племени, другие — все прочие люди, имеющие лишь некоторое подобие человека? А мы видели, что такое разграничение между евреями и неевреями делается столь крупными еврейскими мыслителями, как Филон и Иуда Галеви. В талмудических же трактатах немало мест, где та же идея выражается несравненно более грубо, с отрицанием человеческого достоинства народов нееврейского племени.

Конечно, еврейство вообще, а в частности и талмудическое учение, представляет очень сложный мир воззрений и направлений. Они не одинаково относятся даже и к христианству. Известный лжемессия Саббатай Цеви порицал своих единоплеменников за несправедливое убийство Христа и даже думал объявить Иисуса Христа в числе пророков. По христианскому учению, будет время, когда «весь Израиль спасется», конечно, «истинный Израиль». Таким образом, нельзя огульно говорить о всех евреях. Но та часть их, которая сохраняет верования и надежды, приведшие к убийству Богочеловека, и подготовляет племенное царство евреев с подчинением им всех остальных народов, конечно, способна порождать тайные общества и учения, наиболее опасные и угрожающие. Должно сказать, однако, что из всех тайн для посторонних исследователей наиболее закрыта именно эта тайна, проскальзывающая наружу лишь в самых общих проблесках. Между тем, конечно, общество, преследующее такую цель, не может не эксплуатировать в свою пользу деятельность всех других тайных обществ, подрывающих христианскую Церковь и государственность. В этом

отношении умозаключения Копена Албанселли, хотя и не опираются на точные фактические данные, представляют степень вероятности, доходящей до несомненности.

ГЛАВА XLIX
Измаилиты и «ассасины»

Один из примечательнейших образчиков тайных обществ с эзотерическим учением представляют магометанские измаилиты с увенчивающим их знаменитым орденом «ассасинов» (гашишим), как их называли европейцы за их обычную практику устранять врагов убийством. Измаилитские секты и отдельные общества, в которые они смыкались, образовались на почве шиитства. Замечательнейшую особенность некоторых составляет **сознательное намерение разрушить ислам, пользуясь для этого силами самих магометан, ими одурачиваемых**.

Мы уже видели в отделе VI (Ислам), что первоначальное магометанство, созданное арабским гением, было по своей положительности и земному характеру чуждо мистическому духу Персии и Сирии, переполненных смесью древнеперсидских, вавилонских, гностических и каббалистических сект и настроений. Эти мистические настроения надавили на ислам очень скоро. Первые халифы — Абу Бекр, Омар, Осман — с необычайной быстротой распространили завоевания на огромные пространства, обращая в новую веру множество христиан, евреев, персов, сириан, как вдруг явилась мысль, что они не законные наследники Магомета, узурпаторы, законный же наследник есть муж дочери Магометовой Фатимы — Али, в которого будто бы переселилась душа Магомета, или дух Божий, живший в Магомете. Эта теория была выдвинута, как уже сказано, обращенным в магометанство евреем Абдаллой ибн Сабба. Пропаганда имела успех, и Али стал халифом. Но он также был убит через пять лет. Это не остановило проповеди Абдаллы, который утверждал, что Али жив, что гром — это его голос, молния — его меч и что он впоследствии снова придет, чтобы наполнить землю правосудием. «Таким образом, — говорит проф. Гутсм, — иудейское учение об Мессии применяется в данном случае к Али. Это учение о скрытом имаме впервые появляется в исламе как будто для того, чтобы дать возможность обманщикам и искателям приключений играть роль посредников»*, посредников то есть между «скрытым имамом» и верующими, его ожидающими. Эти посредники, как увидим сейчас, разыгрывали очень важную роль.

По толкованию шиитских сектантов, существовавших рядом с правоверными магометанами, истинную власть составляет имам, который есть вочеловечившийся дух Божий, бывший и в Магоме-

* Проф. Гутсм. Ислам. — Иллюстрированная история религий Шантепи де ла Соссе. Т. I. С. 319.

те. Таковые имамы, после Али, признавались до седьмого его преемника, Измаила, и считались сектантами своими вождями. Они, по убеждению сектантов, были истинными наследниками Магомета, понимая, однако, наследственность в виде переселения духа Магомета, то есть обитавшего в нем духа Божия. Но на сыновьях пятого имама, Джаффара, у сектантов произошло разногласие. У Джаффара было два сына, из которых старший, Измаил, должен бы наследовать имамат, но был лишен этого своим отцом за пьянство, а потом умер, и имамом был назначен его брат. Однако еще при жизни Измаила часть сектантов утверждала, что отец не мог распоряжаться духом Божиим и что Измаил есть истинный имам. Одним из сторонников его был некто Абдаллах ибн Маймун. Когда Измаил умер, его почитатели, вероятно, рассеялись бы, если бы Абдаллах ибн Маймун не сочинил особой теории, окончательно разработавшей идею о «скрытом имаме».

Этот Абдаллах ибн Маймун был родом какой-то перс из Мидии, или же, может быть, еврей, как говорят некоторые. В душе он не был магометанином, хотя официально им числился в качестве шиита. Уже отец его Маймун был преследуем магометанами за еретичество, не только как шиит, но «зендик». Так назывались последователи новозороастровой веры и вообще «вольнодумцы». По профессии Маймун был глазной врач и занимался какими-то оккультными учениями. Подвергшись преследованиям, он укрылся в Иерусалим, где занимался преподаванием каких-то тайных знаний, выдавая себя за магометанина шиита. Сына своего он воспитал в непримиримой ненависти ко всему арабскому. Сам Абдаллах ибн Маймун, прозванный «каддар», то есть окулист, был последователем гностика Бардесана и мистических учений парсизма с примесью греческой философии. Насколько можно говорить об искренности его убеждений, он свою теорию, основанную на смеси разнородных учений и символического толкования Библии и Корана, создал специально для уничтожения арабского владычества. Соответственно с этой целью он организовал и основанное им общество измаилитов. Профессор А. Мюллер замечает, что он выдумал «дьявольски искусное учение»*, а К. Казанский говорит, что «главные наследственные черты маймунидов — непреклонность воли, отсутствие совести, глубокое знание человеческой природы, умение ее эксплуатировать и безграничное честолюбие»**.

Эти качества проявились действительно как в учении, так и в практике измаилитства.

Вычитанная якобы в священных книгах теория Абдаллаха ибн Маймуна гласила, что история мира протекает в семи периодах, из которых каждый имеет своего пророка. Такими пророками были Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Магомет. Теперь идет седьмой период, в который должен явиться седьмой пророк, и по-

* А. Мюллер. История ислама с основания до новейшего времени. Перевод Медникова. СПб., 1895. Т. II. С. 294.

** К. Казанский. Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906. С. 195.

следний, то есть Махди. Махди — это то же самое, что Мессия. Посему привлекаемые к учению христиане могли под этим наименованием ждать второго пришествия Христа, евреи могли разуметь своего Мессию, персы — последнее явление Заратуштры. В обществе измаилитов Абдаллах учредил четыре степени посвящения, к которым потом прибавилось еще несколько высших. Каждый неофит ничего не знал о содержании учения следующих степеней, но обязан был повиновением и должен был распространять весть о близгрядущем Махди и вербовать ему последователей.

На первой степени неофит оставался правоверным магометанином, и соблюдение всей обрядности магометанства вообще было строгой обязанностью измаилита даже и тогда, когда он уже узнавал о вздорности и иллюзорности ее. Он должен был казаться в глазах магометанской массы строгим последователем ислама. «Последовательность изучения основ учения, — замечает А. Мюллер, — сильно напоминала правила, существующие в наших масонских ложах»*.

Истина каждой новой степени открывалась посвящаемому не раньше чем он вполне пропитывался тем, что внушалось предшествующей степенью. Полная же истина не открывалась для большинства никогда, ибо в пять высших степеней принимались люди лишь с самой сильной волей и выдающимися способностями, остальные же так и кончали век в низших степенях. Разумеется, кроме воли и способностей нужно было усвоить точки зрения учения. На низших степенях член ордена оставался правоверным мусульманином, и единственный добавочный пункт веры составляло ожидание Махди и вербование ему приверженцев. Этот ожидаемый Махди был Магомет, сын Измаила. Он действительно куда-то пропал, и Абдаллах объявил, что Магомет Махди перешел в скрытое состояние, назначив его своим наместником, так что правоверные должны пока во всем повиноваться ему, Абдаллаху, во имя Махди. Таким образом, Абдаллах ибн Маймун сделался неограниченным владыкой ордена, низшие степени которого наполнялись фанатическими мусульманами, не имевшими понятия об учении более высоких степеней. Орден скреплялся железной дисциплиной и широко развитым шпионством. Впоследствии, с организацией «гашишимов», к орудиям действия прибавилось и убийство. Владыки ордена жили с царской пышностью, как и члены высших степеней, а их опору составляли наивные фанатики низших степеней, которых они называли своими «ослами».

С переходом на более высокие степени в посвящаемых начинали возбуждать критические сомнения в магометанстве путем обсуждения недоуменных мест Корана и т. п., а также приучать к символическому пониманию текста, при помощи чего можно доказывать что угодно. Строгая тайна учения привела к тому, что оно осталось недостаточно известно истории. Известно, во всяком случае, что постепенно внушалось убеждение в относительности всех

* А. Мюллер. Указ. соч. Т. II. С. 292.

религиозных истин, а равно на каждой степени объяснялось, что учение предыдущей степени было только символично, и это доходило до такой степени, что на девятой степени символичным объявлялось даже самое пришествие Махди. Действительное же значение «пришествия Махди» состоит лишь в усвоении людьми полной истины и ее распространении между всеми. На промежуточных ступенях уже раньше объяснялось, что, в сущности, все религии одинаковы и в одинаковой степени содержат истину и ошибки, так как пророки были простые люди, часто ошибавшиеся.

«Можно допустить, — говорит А. Мюллер, — что некоторой смесью древнеперсидских, греко-философских и гностических представлений пользовались с целью постепенно вытравить все прежние религиозные убеждения неофита, так что в конце концов его доводили до абсолютного скептицизма или материализма, в нравственном же отношении превращали в эгоиста и циника»*.

Должно, однако, оговориться, что если таковы были стремления крупных руководителей измаилитства, то нельзя видеть в этом смысла самой философской доктрины. Для аналогии и уяснения можно вспомнить крайние отрицательные учения нашего времени, которыми легко злоупотреблять, но в которые можно и искренне верить, полагая, например, что, освободившись от всех религиозных представлений и даже от «условной» морали и решивши, что можно делать все, что угодно, люди будут жить гораздо более счастливо. Точно так же можно искренне верить в уподобление Богу, в то, что человек, по существу, есть действительный Бог и т. д. Такие, несомненно искренние, верования существовали и среди измаилитов, как показывает судьба одного из их гроссмейстеров — Гассана II. Точно так же некоторые «даи», прежде чем достичь высоких ступеней власти, десятки лет проводили в величайшей скудости и безвестности. Очевидно, для этого нужно было иметь кое-какие убеждения.

Члены высших степеней назывались «даи». Они были главными миссионерами и правителями, под руководством, конечно, глав ордена.

Общество измаилитов, основанное Абдаллахом ибн Маймуном Каддахом, находилось под главенством сначала его самого, потом сына его Ахмеда и затем — родственника его Саида ибн Хусейна**, который назвался впоследствии Обейдаллахом и сделался первым так называемым фатимидским калифом Египта, выдавши себя за сына Магомета Махди и себя провозгласивши в звании Махди. Это было крупнейшим успехом в карьере маймунидов, или каддахов.

Это произошло таким образом. Когда начальником измаилитов стал сын Абдаллаха Ахмет, он послал одного даи в Персию фор-

* А. Мюллер. Указ. соч. С. 293.

** Антисемит Луи Дасте говорит, что некоторые магометанские писатели называют его евреем (Louis Daste. Les societes secretes et les Juifs. С. 33). (Луи Дасте. Тайные общества и евреи. — *Ред.*)

мировать там свое общество. Даи обратил в измаилитство некоего погонщика Хемдана, прозванного Карматов (уродливый или безобразный), который обнаружил необычную энергию и действительно сформировал общество, прозванное его именем — «карматы» и сделавшееся скоро страшилищем Азии. Сам Хемдан впоследствии отказался от деятельности, ибо он искренно думал действовать в пользу скрытого имама Али, а затем убедился, что все совершается из-за интересов маймунидов-каддахов. Но самое общество продолжало существовать, и его даи вели всюду пропаганду. Они распространили измаилитство, между прочим, в Северной Африке, среди берберов, которые низвергли свою владетельную династию и отдали власть Саиду, в это время уже наследовавшему Ахмету в начальствовании измаилитами. Саид живо следил за этими событиями, лично отправился в Африку, и через несколько времени его власти подчинился и Египет. Тогда он объявил себя сыном будто бы Магомета Махди и потомком Али и Фатимы, с которыми не имел ничего общего. Став калифом Египта, он выдавал и себя самого за Махди. Это был человек страшной энергии и жестокости, и власть свою построил на жесточайшей дисциплине и беспрекословном повиновении ему, как облеченному божественным духом Махди. Он убивал самых верных приверженцев своих, если замечал в них проявление малейшей тени самостоятельности. «Лишенный всякого религиозного чувства, — говорит К. Казанский, — он создал и поддерживал в народе новый культ, предметом которого поставил свою собственную особу»*.

Основанная им династия Фатимидов (не имевшая в действительности никакого отношения к Фатиме) упрочилась и существовала от 909 до 1169 года, когда была уничтожена Саладином. Ее судьбы не входят в наш предмет, так как это было обыкновенное государство, в котором из измаилитских идей утвердилась только разве веротерпимость да иногда проявлялись чудачества вроде того, что полоумный калиф Хаким объявлял себя в 1017 году богом. Вообще же Фатимиды правили не хуже других магометанских династий. Как династия Махди, потомков Али и Фатимы, они считались главами измаилитского мира, но действительными владыками измаилитских сект Азии стали другие лица, вовсе не желавшие работать на пользу египетских калифов.

Эти измаилитские секты, в общем, страшно истощили магометанский мир. Сначала особенно свирепствовали карматы. Они образовали общества совершенно коммунистические, даже введя общность жен, отвергли всякие обряды и религиозные предписания ислама и объявили, что Аллах разрешает им грабить имущество и убивать всех неизмаилитских мусульман. Членами секты делались неимущие из низших классов, которые свирепствовали в Аравии, Сирии, Персии, всех грабя, захватывая жителей в неволю и т. д. По приказанию египетского калифа Обейдаллаха карматы решили уничтожить пилигримство в Мек-

* К. Казанский. Мистицизм в исламе. С. 195—196.

ку, напали на священный город, разграбили его и даже увезли оттуда знаменитый черный камень Каабы, который лишь через несколько лет возвратили магометанам за огромный выкуп. Впоследствии карматы перестали подчиняться Фатимидам, и их могущество постепенно стало уничтожаться.

Но взамен того среди измаилитов выросло новое могущество — гашишимов, или ассасинов[1].

Основатель этого ордена был некто Гассан ибн Сабба, шиит из Хорасана. Как сказано, Луи Дасте и его подозревает в еврейском происхождении. Во всяком случае, он учился в знаменитой магометанской академии в Нишапуре у известного «суфи» Мовофака, изучал богословие и право. Здесь он считался одним из светил учащихся, вместе с Гасаном ибн Али и Омаром ибн Хайямом. Они были друзья между собою, хотя потом пошли по разным дорогам. Последние стали учеными и государственными деятелями магометанства. Гассан ибн Сабба сделался измаилитом. Он достиг здесь высоких степеней и важного значения. Через несколько времени он был отправлен властями ордена в Египет к фатимидскому халифу Мастанару и действовал по его поручениям. Но затем за какие-то политические интриги он был посажен в тюрьму и, убежавши оттуда, решился действовать самостоятельно. Хотя явно ему приходилось еще уверять, будто он действует как миссионер фатимидского халифа, но в действительности он решил основать в Азии свою собственную власть.

«Это был, — говорит К. Казанский, — чудовищный пример патологической жестокости, совмещаемой с неисчерпаемой находчивостью, глубоким знанием человеческой природы и с такой силой воли, которая импонировала окружающим, как воля гипнотизера его сомнамбулам»*.

Захвативши хитростью неприступную крепость Аламут, он там основал свой орден и из этого центра распространял свою власть на огромные пространства. Для того чтобы властвовать над всеми государствами исламизма, Гассан «поставил целью мешать всякой попытке власти улучшать положение вещей в провинциях. Для этого ему понадобилось организовать сложный институт шпионов и провокаторов, которые могли бы всюду заводить интриги при дворах, вносить смуты в народные массы и устранять всякую выдающуюся личность, способную содействовать государственному благу»**.

В организации секты он прибавил новую степень так называемых **«фидаев»**, обреченных. Они предназначались исключительно **для убийств**, и в члены их набирались фанатические мусульмане, которые не знали учения секты, а только беспрекословно подчинялись воле Гассана во славу Аллаха. В этом фидаи давали торжественное обязательство и готовы были по первому приказу убивать всякого им указанного или сложить свою голову. Впро-

* К. Казанский. Указ. соч. С. 212.
** Там же. С. 215.

чем, для возбуждения их ревности Гассан придумал особый прием. В его неприступном замке был устроен тайный «Магометов рай». Это был роскошный сад, цветущий и благоуханный. Фидая опаивали гашишем и бессознательного переносили в этот рай, где он, очнувшись, находил себя в роскоши и красоте, окруженный прекрасными гуриями. Некоторое время он оставался в раю, наслаждаясь всеми его благами и ласками очаровательных гурий, а потом его снова опаивали гашишем и выносили обратно в то помещение, откуда он был взят, уверяя, что он все время тут спал и только душа его, по молитвам Гассана, возносилась в рай. Ему разъясняли, что смерть на службе Гассана снова перенесет его уже навсегда в это место блаженства. Фидаи всегда выбирались из крепких молодых людей и, побывав в раю, только и мечтали о смерти по приказу Гассана — «горного шейха», как называли начальника ордена*.

Они всегда были вооружены кинжалами, готовые по приказу «горного шейха» (шейх уль-джебель) убивать назначенных лиц. Ничто не могло от них спасти. Они выслеживали жертву в самых укромных уголках и, умертвив ее, шли с радостью на смерть. Рассказывают, что один из горных старцев показывал крестоносцам в дружеской беседе, как повинуются ему фидаи: по одному знаку его они бросались в пропасть и погибали.

Гашишимы мало-помалу захватили множество укрепленных замков и городов. Впоследствии в Сирии образовались особые центры ордена. В Сирии особенно прославился Синан. Этот Решид иддин-Синан воспитывался в Аламуте и, став в Сирии шейхом уль-джебель, проявил необычайные способности и такую же жестокость и бессовестность, как Гассан. Он почитался всеми своими подчиненными как какое-то чудесное, полубожественное существо, возбудив это убеждение различными чудотворными действиями. В них он прибегал иногда к разного рода фокусничеству, но, по-видимому, обладал и действительно какими-то оккультными способностями, как, например, читал закрытые письма, мог слышать на расстояниях и т. п. Вероятно, у него были сильные магнетизерские способности**.

В общем учении орден ассасинов Гассана не отличался от общеизмаилитских представлений. Но в организации были особенности. Как всегда, к первой степени принадлежали обыкновенные мусульмане, обязанные строго выполнять законы Магомета и ничего не знавшие об учении других степеней. Ко второму разряду принадлежали фидаи. К третьему — рефики, уже несколько ознакомленные с учением. К четвертому относились даи — миссионеры, которые, впрочем, и сами были посвящены в учение не одинаково глубоко. Пятый разряд составляли даильбекиры, занимавшие различные управительные должности. Сам Гассан принадлежал к шестому разряду и назывался «сеидна» — «наш госпо-

* Георг Шустер. Тайные общества, союзы и ордены. Т. I. С. 159—165.

** К. Казанский. Мистицизм в исламе. С. 220—224.

дин» или шейх уль-джебель. К седьмому разряду причислялся не существующий в действительности «скрытый имам».

Тайное учение ордена излагалось в книге, составленной Гассаном, который в ней обнаружил все свои огромные знания, почерпнутые в академии, и весь свой необычайный талант в формировании человеческой мысли и во внушении людям того, что требовалось. Книга разделялась на семь отделов. Сначала в ней излагался сложный курс разнообразных сведений, нужных для пропаганды учения среди лиц разных убеждений и верований. Затем излагались практические правила вербовки в орден, указания на то, как должно воздействовать на людей разного характера, льстя подмеченным в них склонностям и страстям. Третья книга объясняла, каким образом должно постепенно подрывать веру учеников, смущая их разными противоречиями Корана и подводя их к убеждению, что так называемые истины всех религий суть простые выдумки, сочиненные умными людьми в политических целях. В четвертом отделе излагалась система клятв в верности ордену и способы сохранения его тайн. Пятый отдел давал сводку мнений известнейших богословов и ученых, подобранную в целях указать, что все высшие умы разделяли взгляды ордена на ничтожность религиозных истин. В шестом резюмировалось содержание всего предыдущего на предмет практического употребления в пропаганде.

Таким образом, низшим разрядам внушалась нерушимая вера в Коран, беспрекословное повиновение властям ордена и безусловное сохранение его тайн. Замечая же среди этих лиц способность критически относиться к религии, им начинали внушать высшие истины, постепенно доводя до убеждения, что дело не в этих псевдоистинах, а в господстве над людьми.

Орден гашишимов приобрел огромную силу, власть и неисчислимые богатства. Ему принадлежали в разных местах Персии и Сирии десятки крепостей и городов. Все лица, осмеливавшиеся не исполнять требований «горного старца», погибали под кинжалами фидаев, и смерть их выставлялась для мусульманской толпы как доказательство наказания, посылаемого Аллахом за противодействие его верным служителям. Среди погибших таким образом лиц были и могущественные султаны. От фидаев немало пострадали и крестоносцы. Хронологически эпоха господства гашишимов как раз совпадала с крестовыми походами, которые начались в 1096 году, то есть в то время, когда Гассан захватил крепость Аламут (в 1090 году).

Во времена своего величия «горный старец» был грозою восточных государств. Его союза и помощи искали самые могущественные государи. С шейхами уль-джебель имели сношения и короли иерусалимские. Тамплиеры иногда были с ними в союзе, иногда воевали.

Хитроумная система, придуманная Гассаном для своего ордена, держалась в полной целости довольно долго — около 80 лет. Так

дела шли при самом Гассане I и при его преемниках — Кеах Бузур Умейде и при Магомете. Но при Магомете в высших сферах гашишимов возникло движение, показывавшее, что среди них были люди, думавшие не только о своих личных выгодах, а искренне веровавшие в истину измаилитской философии. Явилась именно мысль, что пора выставить «невидимого имама» и открыть всему человечеству истинный смысл тайного учения. Замечательно, что во главе движения стоял собственный сын «горного старца» Магомета Гассан II, славившийся ученостью. Он и его приверженцы начали распускать слухи, что именно он, Гассан II, и будет Махди. Планы эти стали известны Магомету, который почувствовал, что намерения сына будут неизбежной гибелью ордена, и свирепо расправился с легкомысленными. Он казнил 250 сторонников сына, сам же Гассан спасся от смерти только тем, что отрекся от своего учения и намерений. Но он сделал это притворно. Когда Магомет умер и Гассан II сделался шейхом уль-джебель, он осуществил свои намерения. В 1163 году он отменил гласно законы ислама, объявил себя явившимся в мир Махди и открыл всем членам ордена великую истину иллюзорности всех религий и их предписаний. Отменяя всю их совокупность, он объявил, что отныне людям все дозволено и нет н и ч е г о недозволенного. Нельзя не признать, что нужно было много искреннего убеждения для того, чтобы не побояться применить такой абсолютный нигилизм, не устрашаясь последствий этого ни для человечества, ни для себя лично, и Гассан не усомнился это сделать. Однако последствия оказались не таковы, как он полагал. Все скрепы общественной организации рухнули, и в результате в ордене началась страшная анархия. Все дозволено, все можно делать, нет ничего запрещенного — эта высшая истина произвела хаос умов и совестей. Самый авторитет владык ордена был потрясен, ибо оказалось явным, что доселе они всех обманывали множеством различных способов. «Границы долга и нравственности, — говорит Шустер, — были разрушены. Порок и преступление безбоязненно шествовали по обломкам религии и порядка. Кровожадные инстинкты свирепствовали на просторе, не сдерживаемые никакой уздой». Сам Гассан испытал последствия этого и уже на четвертом году своего правления погиб от кинжала убийцы.

Разоблачение основной тайны ордена отогнало от измаилитов множество лиц и подорвало его силу. Однако он все-таки еще просуществовал несколько десятков лет, утратив идейное значение в магометанском мире и выродившись в простое разбойничье сообщество, грабившее и убивавшее по найму желающих. Властям было трудно справиться с организацией, прочно выработанной и обладавшей сильными средствами действия. В Персии орден ассасинов был истреблен только монгольским ханом Хулагу в 1256 году, а окончательно добил его здесь Тамерлан. В Сирии ассасины были истреблены египетским султаном Бибаром. Впрочем, коекакие остатки бывших ассасинов существуют и поныне в горах

Ливана, уже не практикуя убийств, но все же питая надежду когда-нибудь, при благоприятных обстоятельствах, воссоздать свое былое могущество.

Вероятно, орден ассасинов не мог остаться без некоторого влияния на современные ему тайные общества, в том числе, может быть, и на тамплиеров. Это влияние не могло касаться тайной доктрины. Но пример частного общества, способного захватывать власть над государствами, мог повлиять на тамплиеров, часто сталкивавшихся с ассасинами, то дружа с ними, то воюя. Пример ассасинов мог дать толчок стремлению тамплиеров захватить власть в Палестине, а впоследствии получить такое же господство и в европейских государствах. Пример ассасинов мог иметь значение и для еврейских патриотов, перед которыми носились мечты всемирного владычества Израиля, фактически тогда рассеянного среди чуждых государств.

ГЛАВА L
Орден храмовников

В христианском мире тайное общество, проводящее антихристианское учение, при сохранении внешности христианства для «непосвященных», обнаружилось впервые в ордене тамплиеров[2]. Этот знаменитый орден, прославленный в первую половину жизни своей и окончивший существование среди страшного позора, достопримечателен не только сам по себе, но еще и потому, что, по уверению некоторых франк-масонских капитулов, они ведут свое происхождение от тамплиеров. В этом случае орден храмовников составляет соединительную связь между древними антихристианскими организациями и франк-масонством, которое, как и они, борется против истинного христианства.

История ордена храмовников не очень продолжительна. Он был основан в Иерусалиме в 1118 году, а упразднен окончательно в 1312 году, проживши, таким образом, 194 года. За это время он имел свою главную резиденцию сначала в Иерусалиме — 69 лет, затем, по взятии Иерусалима Саладином, утвердился в Акре, где пробыл 104 года. После окончательного падения власти христиан в Палестине орден перебрался на остров Кипр, где пробыл 21 год, затем — пытался утвердиться во Франции, где и погиб.

Орден был основан девятью французскими рыцарями с Гуго Пайенским (или Гуго де Паганис) во главе, с благословения Иерусалимского патриарха и — что еще важнее — св. Бернара Клервосского[3], который имел огромное влияние во всей христианской Европе и привлек ордену благосклонность римского Папы. Он участвовал и в составлении статута ордена, на соборе в Труа. Название свое тамплиеры получили от места жительства, подаренного им королем Балдуином II[4]. Это была часть его дворца,

находившаяся близ бывшего Храма Соломонова и потому называвшаяся Соломоновым Храмом. Официальное название тамплиеров было — «Pauperi commilitiones Christi Templicue Salomoniacis» («Бедные соратники Христа и Соломонова Храма» или же просто «Бедные соратники Иерусалимского Храма»). По уставу, данному ему в Труа, орден представлял учреждение рыцарско-монашеское, объединяя в себе, как замечает Прутц, обе главные идеи своего времени. Члены его давали монашеские обеты целомудрия, нестяжания и отсечения своей воли, присоединяя к ним четвертый обет защиты Гроба Господня и войны с сарацинами. Время тамплиера должно было проходить либо в войне, либо в молитве. Жили рыцари в общежитиях и должны были избегать всяких развлечений. Все действия ими совершались по приказу его начальников, так что без разрешения рыцарь не мог даже вести переписки. Количество всего потребного для пищи, одеяния, вооружения было определено уставами, а распределением всего потребного заведовали особые чины. Никакой собственности не дозволялось иметь, предписано было не допускать никаких украшений в одежде и даже в оружии. Жизнь вообще полагалась — и первоначально была — самая строгая.

Члены ордена разделялись на четыре категории: 1) рыцари — **miles**, **milites**; 2) клирики, духовные; 3) **служащие** (servientes), к которым принадлежали оруженосцы и ремесленники; 4) к четвертому разряду относились разные светские лица, содействующие ордену, — **donati** и **oblati** (донаты и облаты. — *Ред.*). В рыцари принимались только члены древних дворянских родов, в оруженосцы и ремесленники — люди из буржуазии. Что касается светских, в числе их могли быть даже женщины. Донаты были предводителями. Облаты — готовились к поступлению в орден. Они не жили в общежитиях, не носили орденского одеяния и давали лишь некоторые обеты, хотя должны были соблюдать орденский устав жизни. Имения донатов и облатов относились к орденским и потому пользовались теми же привилегиями, а сами донаты и облаты в духовном отношении подлежали ведению орденского духовенства.

Клир ордена впоследствии получил важную привилегию — изъятие из ведения местного епископата и непосредственное подчинение римскому престолу. Соответственно с этим и весь орден был независим от епархиальных властей. Столь же независим он был и от властей политических, составляя замкнутое, организованное целое, со своими законами, обязанностями, ответственностью, и если во внешнем мире орден имел какую-либо над собою власть, то только Папы римского.

Внутренняя дисциплина ордена была чрезвычайна. Его члены отрекались от своей воли и все им необходимое получали только от ордена. Верховною властью его был генеральный капитул, который состоял из начальствующих лиц всех «провинций» ордена, знатнейших рыцарей и конвента. Генеральный капитул, однако, почти никогда не собирался за трудностью оторвать все власти от

их обязанностей и за дороговизной их съезда. Обычную высшую власть ордена составляли магистр и его конвент. Конвент — это был великий совет из знатнейших рыцарей под председательством магистра, который избирался особым для этого назначенным капитулом. Власть магистра была огромна. Хотя он ничего не делал без конвента, но имел большую административную власть, назначал всех должностных лиц, был высшим военным начальником.

Высшее сословие ордена составляло рыцарство. Кандидат в рыцари должен был не иметь телесных недостатков и быть безупречного поведения. Первоначально в орден не принимались лица, состоящие под церковным запрещением, но впоследствии Папы разрешили принимать даже отлученных, для их исправления. Знать ордена состояла из **маршалов*** (военных начальников), **прецепторов** (руководивших поведением), **контуров** старших и младших. Контуры заведовали какими-либо отдельными отраслями орденской организации, как в отношении имущества и разных специальных занятий, так и в отношении и территориальном. Орден разделялся на **капитулы** по специальностям и по территориальному жительству. Во главе капитулов стояли контуры. Кроме них, были и **казнохранители**. Каждая провинция имела свой штат начальствующих лиц. Во главе общежитий также стояли контуры (младшие). Общежития каждой «провинции» — в Святой Земле, Антиохии, Триполи, Франции, Англии, Пуату, Аррагонии, Португалии, Анулии, Венгрии — объединялись около старшего контура. Все власти провинций, наконец, стягивались к магистру и его конвенту и им подчинялись**.

Первоначальным военным занятием ордена было — защищать и конвоировать богомольцев Святой Земли, а также пещись о больных, по примеру госпитальеров. Когда сложился орден храмовников, госпитальеры и сами преобразовались по его уставу, как вообще тамплиеры явились образчиком для целого ряда других рыцарских орденов***.

Как по идее своей, так и по ее исполнению это был первоначально вполне передовой орден. По мере развития сил он все расширял свою военную деятельность, в которой тамплиеры прославились неукротимым мужеством, дисциплиной и товариществом. Белый орденский плащ с красным крестом уже издали говорил сарацинам, что перед ними враг, для которого существует только победа или смерть. Сдаваться в плен у них было воспрещено, и пленных своих орден, за редчайшими исключениями, не выкупал.

---

* Старший маршал был военным министром. Младший (из числа оруженосцев) заведовал специально вооружением.

** Г. Шустер. Указ. соч. Т. I. С. 191.

*** По тамплиерскому уставу организованы были госпитальеры, а также испанские ордена Калатравы и Алькантары, португальские Авис и Конпостелла, итальянские (в Палестине) лаваристы, немецкие меченосцы. См.: D-r Hans Prutz. Kulturgeschichte der Kreuzzuge (История культуры времен крестовых походов. — *Ред.*). Berlin, 1883. С. 276.

Блестящая репутация ордена и покровительство, полученное им у св. Бернара и Пап римских, привлекли к нему огромные пожертвования, и «бедные соратники» стали скоро богачами. Имения ордена, «комменды», умножались по всем провинциям. Изъятые от налогов, они тем сильнее умножали богатства ордена. В конце XIII века у него по разным странам было, по Вильке, 40 000 комменд, приносивших 2 миллиона талеров дохода.

Признавая трудность подвести точные итоги богатств тамплиеров, д-р Ганс Прутц приводит ряд образчиков, дающих об этом некоторое понятие. Так, в 1191 году они купили у короля Ричарда[5] остров Кипр за 100 000 византийских золотых, что составляет 950 000 франков (а с переводом на нынешнюю стоимость — около 8 миллионов франков). Из этой суммы они могли сразу заплатить 40 000 византийских золотых. Жадность и жестокость ордена тут проявились ярким образом. Купив остров, рыцари начали так грабить население, что уже через несколько месяцев на нем вспыхнуло поголовное восстание жителей, против которых тамплиеры едва отсиживались в своих крепких замках. В 1290 году число орденских «мануаров» во Франции составляло от 9000 до 10 500, причем каждый мануар шел на содержание одного рыцаря. Общую стоимость имений ордена исчисляли по разным данным от 25 000 000 франков до 62 000 000. Ежегодный доход ордена исчислялся в 2 000 000 лир, то есть в нынешней стоимости 50 000 000 франков. Магистр Яков Моле, перебираясь во Францию, мог взять с собой казну 150 000 золотых и такое количество серебра, для нагрузки которого потребовалось 10 мулов. Как велико было материальное могущество ордена, видно и из того, что земельные доходы Французского Королевства составляли всего 80 000 лир, то есть 2 200 000 франков, а доход ордена 6 000 000 франков.

Не довольствуясь, однако, правильными доходами, орден нахватывал деньги где только мог и прославился своей жадностью. Он, между прочим, играл роль банкира крестоносцев и через своих агентов ссужал владетельным князьям значительные суммы, без сомнения, не без процентов, замечает Прутц. Все эти богатства чем дальше, тем в большей степени шли не на дело, а на роскошную жизнь рыцарей, которые в огромном числе, забывая о войне, предавались беспечальной жизни в коммендах*.

Общее число членов ордена за последнее время существования исчислялось от 30 до 40 тысяч человек.

К этой материальной силе ордена должно присоединить совершенно исключительные права. Он был изъят из церковной юрисдикции буллой Папы Александра III. Он имел свои законы, свою власть, независимую от правителей тех стран, в которых находились его владения. Он не платил налогов. Рыцари никому не подчинялись, кроме властей своего ордена. Это было какое-то государство среди государств. А между тем тамплиеры, происходя из знатнейшего дворянства, занимали важные

* Г. Прутц. Kulturgeschichte der Kreuzzuge. С. 282—283.

почетные должности при всех дворах. Они имели вес всюду, а сами были независимы от всех.

Огромную поддержку тамплиерам давали римские Папы, единственная власть, которой по своим статутам был подчинен орден. Римские Папы видели в ордене опору для себя в борьбе со светской властью, и тамплиеры старательно поддерживали в Риме такое мнение, иногда и действительно оказывая Папам помощь.

Такое блестящее привилегированное положение ордена нимало, однако, не оправдывалось его действительной службой делу, для которого он был создан и во имя которого получил свои богатства от жертвователей и привилегии от государственных властей. Очень недолго орден пробыл на высоте своего долга и довольно скоро стал возбуждать против себя справедливые жалобы всех участников в борьбе за Святую Землю. Повсюду стали скоро ходить слухи о развращенности рыцарей, о их роскошной жизни и, что всего хуже, о их изменнической политике в Палестине.

Исследователи истории тамплиеров неодинаково представляют себе, с какого времени орден начал становиться учреждением, во всех отношениях извращенным. Ганс Прутц весьма тонко доказывает, что нравственная и политическая развращенность ордена находится в прямой зависимости от той ереси, которая в него проникла и извратила все его мировоззрение и деятельность. Объясняя его еретичность, как смесь альбигойства и люциферьянства, он говорит, что со времени заражения ею орден уже не мог иметь никаких нравственных задач. Его внутренним содержанием могло быть только развитие **богатства** и **силы***, что он и делал в своей политике. Это совершенно неоспоримо. Но политика ордена очень рано начала принимать такой характер, почему и должно признать правильным мнение Жюля Луазелера, что проникновение ордена ересью нужно относить к временам, очень близким к его основанию**.

Надо полагать, что дворянство Южной Франции, в это время уже давно проникшееся ересями катаров, манихеев, быть может, люцифериан, вступая в орден, дало руководящему составу его безнравственное направление, еще тогда не оформленное в доктрину, но уже выражавшееся в практической деятельности. Организация ордена была такова, что, захватив высшие места в нем, можно было во имя дисциплины вести рыцарей куда угодно. И вот почему очень рано уже стали замечать, что в ордене творится нечто неладное и что его деятельность не помогает, а вредит христианскому делу.

Финдель, склонный скорее оправдывать тамплиеров, изучая историю ордена по Вильке, сознается, что «постыдные

---

* H. Prutz. Nur Reichtum und Macht (Только богатство и мощь. — *Ред.*). С. 308.

** N. Deschamps. Les societes secretes et la sosiete. T. I. С. 309. Луазелер исследовал документы процесса тосканских тамплиеров и на основании их написал La doctrine secrete des templiers (Секретная доктрина тамплиеров. — *Ред.*). Paris, 1872.

интриги ордена во многом повредили христианству». «Кто внимательно всматривался в историю крестовых походов, — говорит Вильке[6], — тот не в состоянии отрицать политической виновности ордена храмовников»*.

Прутц обрисовывает яркую картину своекорыстной политики ордена. Она во многих случаях чисто изменническая. Уже жалкий исход второго Крестового похода объясняли прямо предательством тамплиеров (1148 год, всего лет 20 по основании ордена). Орден упрекали за то, что в своих сношениях с магометанскими князьями он все время руководился только соображениями своих собственных выгод и не принимал во внимание интересов христианства. Если ордену было это выгодно, он заключал с неверными сепаратный мир в такой момент, когда крестоносцы готовились к новой религиозной войне. С другой стороны, тамплиеры не присоединялись к договорам или перемириям, заключенным другими крестоносцами, если по интересам ордена было выгоднее воевать. В 1154 году орден выдал египетскому султану за 60 000 золотых (полмиллиона франков) его сына Насреддина, который хотел присоединиться к христианам. Однажды король Амальрих[7] начал переговоры с известными ассасинами, причем в результате переговоров тамплиеры должны были лишиться некоторой дани, платимой им ассасинами. Тогда тамплиеры подорвали эти переговоры, схвативши ассасинских послов и перебивши их. Из-за такого вдвойне вероломного поступка между Амальрихом и орденом возникло было острое столкновение, но король сам постарался потушить его, так как боялся борьбы с могущественным орденом. В 1269 году вышло еще хуже: когда принц Эдуард Английский задумал поход против магометан, орден предупредил об этом дружественных ему магометанских князей и этим подорвал все предприятие. При магистре Вильгельме Боже (Beaujen, 1273—1290) тамплиеры хитрой интригой сделали попытку внезапным нападением захватить в свое владение Триполи, где владычествовал Боемунд VII[8]. Короля Гуго III[9] Кипрского и Иерусалимского орден выдал магометанам и подвел его в их засаду. Это был такой поступок, что король не уничтожил за него ордена только по своему бессилию с ним бороться**.

Таким образом, в общей сложности орден тамплиеров, развивший огромное могущество, нимало не употреблял его на ту борьбу против неверных, которая составляла, по официальным уставам, обязанность каждого члена и всего ордена. И это шло чем дальше, тем хуже. «С падением королевства Иерусалимского, — говорит Вильке, — орден еще более сблизился с сарацинами. Храмовники знали, что конец христианского владычества в Палестине близок. Они и сами желали этого»***.

У них назревала мысль совсем перебраться на Запад.

---

* Финдель. История франк-масонов. Т. I. С. 41.

** Г. Прутц. Указ. соч. С. 280—281.

*** Финдель. Указ. соч. Т. I. С. 41.

Действительно, с падением христианского дела в Св. Земле существование ордена утрачивало всякий смысл, и в христианском мире являлись даже мысли об уничтожении его. В 1308 году составитель одной мемории для английского короля Эдуарда I[10] о возможности нового завоевания Св. Земли предлагает для получения на это средств отобрать имения госпитальеров и храмовников, рыцарей же за плохое исполнение своего долга заключить в монастыри цистерианцев[11]*.

Мысль о новом крестовом походе носилась кое-где в Европе, и Папа Климент V[12] вызвал к себе магистра Якова Моле для совещания об этом предмете. Вероятно, Папа хотел спасти орден и дать ему новый смысл существования. Он даже предупреждал магистра приехать налегке, с небольшим количеством рыцарей. Но Моле поступил совершенно наоборот. Он, по-видимому, решился эксплуатировать приглашения Папы как предлог перенести орден в Европу. Он явился не к Папе, а во Францию и приехал с Кипра со всем конвентом, привезя и орденскую казну.

Каковы были при этом переселении планы магистра и его конвента? Для нового крестового похода, очевидно, не нужно было уходить с Кипра. Ввиду неимения никаких данных для суждения о планах Моле небезынтересно привести отзыв известного Папюса (Жерар Энкос), который, при всех своих отрицательных качествах историка, все же знает масонско-тамплиерское предание, сам принадлежа к тамплиерскому масонству. Он говорит, что орден преследовал цель установления того, что мы бы назвали Соединенными Штатами Европы, в которых храмовники были бы всемогущи. При этом обязательно было бы всеобщее образование, но храмовое, а не мирское. Это означает, что сделалось бы обязательным тайное учение храмовников. «При этом, — замечает Папюс, — когда тамплиеры держали в своих руках почти всю Европу, папству грозила большая опасность. Начальнику ордена приписывали намерение забрать в свои руки духовную власть»**.

С этим сообщением новейшего магистра розенкрейцеров можно сопоставить тот факт, что у тамплиеров действительно было принято право магистра давать отпущение грехов.

Разумеется, нельзя приписывать масонским преданиям большого значения, но не следует оставлять их и совсем без внимания, особенно при недостатке точных исторических данных. Однако же, каковы бы ни были планы Моле, переезд в Европу оказался моментом гибели ордена. Королем Франции был Филипп II Красивый[13], который энергически вел национальную политику своих предшественников, уничтожая власть феодалов. В ордене храмовников опасность для национального дела являлась еще сильнее, чем при феодалах. Орден составлял громадную силу, которая, образуя государство в государстве, систематично действовала против планов короля. Так, он поддерживал в Сицилии врагов

* Г. Прутц. Указ. соч. С. 297.

** Папюс. Эзотерические беседы. Журнал «Изида». 1913. № 7–8.

Филиппа II, помог Папе Бонифацию VII (финансовым образом) во время его борьбы с Филиппом Красивым. Храмовников же подозревали в причастности к народному восстанию в Париже в 1306 году. Филипп должен был вообще или покинуть всякую мечту о национальном объединении Франции, или уничтожить грозного врага в лице храмовников, вдобавок перебравшихся во Францию. Борьба была неизбежна и была тем труднее, что римский Папа не хотел уничтожать ордена, в котором видел свою опору. Поэтому Папа закрывал глаза даже на донесения, обличавшие тамплиеров в ереси. Но судьба поблагоприятствовала Филиппу II. К нему как раз явились два бежавших из ордена тамплиера и для своего спасения открыли королю ряд возмутительных обычаев и верований ордена. Филипп немедленно воспользовался таким благоприятным обстоятельством, устроил 13 октября 1307 года по всей Франции облаву на тамплиеров, перехватал их в одну ночь и немедленно подверг в Париже 174 человека пытке, вымогая у них сознание в тех преступлениях, о которых сообщили беглые рыцари, «апостаты», как их назвали храмовники.

Именно эти пытки и дают повод сомневаться в справедливости обвинений, и впоследствии, когда начала действовать папская следственная комиссия, 74 тамплиера, содержавшихся в парижском Тамиле, подали очень красноречивый протест, утверждая, что все их вырванные пыткой показания ложны. Это ложное сознание в несуществующих преступлениях они объясняют страхом смерти и тяжкими мучениями (per metu mortisn et pergrossisima tormenta), у некоторых же, пытке не подвергнутых, — тем, что они боялись, видя мучения других (vidertes alios sic torgueri), у иных же сознание было вырвано подкупом, обещаниями разных льгот и угрозами. (Подписавшиеся называют обвинения ложными, нелепыми и гнусными и умоляют «pro Dei miscricordia, quod fiateis justitia»)* («во имя милосердия Бога, да случится у них справедливость в этом». — *Ред.*).

Может быть, тени древних тамплиеров содрогнулись при таком упоминании о страхе смерти как причине ложных опорочиваний ордена. Но, оставляя в стороне вопрос о рыцарском духе, нельзя не признать, что заявление написано со всей видимостью искренности, точно так же, как несколько других аналогичных протестов, поданных еще несколькими группами обвиняемых, особенно от заключенных в аббатстве св. Женевьевы, которое написано в трогательном молитвенном тоне. Но так как дальнейший ход процесса обнаруживает с несомнен-

* Collection de documents inedits sur l'Histoire de France, publies par ordre du Roi et par les soins du Ministre de l'instructien publique. Premiere serie. ·Histoire politique. Proces de Templiers, publie par Michelet (Собрание неизданных документов по истории Франции, опубликованных по поручению короля и заботами министра народного просвещения. Часть первая. Политическая история. Процесс тамплиеров, опубликованный Ж. Мишле. — *Ред.*). Paris. T. I в 1841 г. T. II в 1851 г. См.: с. 116.

ностью лживость этих красноречивых протестов, то остается лишь по поводу них признать большой литературный талант составителей их.

Поступок Филиппа II был, в сущности, дерзким в отношении Папы и незаконным, но он побудил Папу вступиться в дело. Ввиду доноса беглых тамплиеров и сознания остальных под пыткою, приходилось признать обвинения по крайней мере заслуживающим расследования.

Объявив недействительными допросы, сделанные королем 13 октября 1307 года, Папа Климент V произвел новое предварительное дознание в Пуатье, где в присутствии кардиналов и разных высокопоставленных особ лично допрашивал важнейших тамплиеров из рыцарей и клириков, причем допрос был веден без пыток, без угроз, исключительно под присягой и с увещаниями показывать по совести чистую правду. На этом дознании Климент V, по-видимому, вопреки своим ожиданиям, получил от 72 тамплиеров, духовных и рыцарей, сознание во всех или в той или иной части обвинений*.

После этого Папа буллою от 13 августа 1308 года приказал произвести повсеместное следствие о тамплиерах, которое и было начато по всем странам. Главная папская следственная комиссия заседала в Париже, где содержалось в разных тюрьмах 540 тамплиеров.

Нужно заметить, что, без сомнения, огромное большинство тамплиеров находилось на свободе.

Допросный лист, который представлялся всем обвиняемым, был составлен из данных, добытых на допросе Филиппа II и на допросе Папы в Пуатье, и содержал 127 пунктов, которые, однако, содержат множество частных подразделений одного и того же обвинения и могут быть сведены к следующему списку возводимых на тамплиеров преступлений:

1. Отречение от Христа, от Бога и Божьей Матери.
2. Непризнание Христа Богом.
3. Именование Спасителя ложным пророком.
4. Утверждение, что Он был распят не для искупления людей, а за свои преступления.
5. Отрицание святынь, святых и таинств.
6. Поругание Креста при приеме в члены и в особых тайных собраниях, по пятницам, особенно в Великую Пятницу.
7. Бесстыдные поцелуи друг друга в живот, заднюю часть и еще более неприличные части тела.
8. Отпущение грехов светскими людьми магистром ордена и прецепторами.

---

* Как сказано в обвинительном акте, «некоторые братья упомянутого Ордена, как воины, так и служители, и даже другие в присутствии Господина нашего Папы и господ кардиналов, которые были выше упомянуты, признались, что большая часть сказанного было заблуждением». Proces de Templiers. T. I. C. 96.

9. Содомский грех (педерастия), рекомендуемый как дозволенное и похвальное дело между членами ордена.

10. Поклонение коту (catus), который иногда появлялся в тайных собраниях капитулов, или собаке, так же таинственно являвшейся.

11. Поклонение идолам, особенно же идольской голове, именуемой Баффометом.

12. Обвязывание себя лентами (поясами), которые через прикосновение к идолу Баффомета делались талисманами для предохранения от разных бедствий.

13. Насильственное принуждение других к поруганию Креста и к бесстыдным и развратным обычаям посредством тюремного заключения и угроз смерти.

14. Такие же угрозы за открытие преступных и гнусных тайн ордена.

Ответы подсудимых на заданные им 217 вопросов, конечно, разнообразны. Некоторые отрицают виновность ордена, другие признают, по большей части показывая не по всем пунктам, а лишь по тем, которые им известны лично на практике, а иногда по рассказам. Все ответы, содержащиеся в протоколах, дают огромный материал для суждения о верованиях и тайном учении ордена.

В прежнее время отрицали значение этих материалов, ссылаясь на то, будто бы они добыты пыткою. Пытка, однако, имела применение лишь в первый момент у Филиппа II. Далее она была упразднена и показания, данные под пыткою, объявлены недействительными. Можно, наоборот, предположить, что для дачи показаний в положительном смысле большое препятствие составлял, конечно, страх подсудимых перед мщением ордена. Этот страх был вкоренен очень глубоко. Так, Готфрид Готовилья показывал, что, тяготясь гнусностями ордена, он несколько раз хотел оставить его и не посмел, боясь могущества тамплиеров. Он не посмел обратиться даже к королю. Конечно, во время суда орден казался потрясенным, но кто мог знать окончательный исход дела? Орден имел могущественных сторонников, и даже по произнесении обвинительного приговора его на соборе еще старались выручить. Притом множество тамплиеров оставались на свободе, множество друзей их, конечно, и не были привлечены к делу. Страх перед орденом должен был многим сковать уста, тем более что руководящие силы ордена давали подсудимым инструкции. Уже Мишле обратил внимание на то обстоятельство, что показания, даваемые в пользу ордена, однообразны и сделаны как бы по одному условленному шаблону, тогда как показания, обвиняющие тамплиеров, наоборот, имеют всю видимость правды (veracite), потому что они индивидуальны, входят в частности, с обозначением обстоятельств места, времени и лиц, а в пунктах, подсудимому неизвестных, прямо заявляют о незнании или даже выражают сомнение в справедливости таких обвинений. Этот характер показаний, бросающийся

в глаза каждому читавшему протоколы процесса, именно особенно способствуют убеждению Мишле в виновности ордена*.

Финдель, говоря о тамплиерах, позволяет себе усомниться в возможности для Якова Моле «составить завещание в тесном и тяжком заключении, скрыть его от тюремщиков и передать на волю»**.

Но сношения между тамплиерами в самых строгих тюрьмах (как Тампль) составляют факт официальный. Они свидетельствуются рядом коллективных протестов и заявлений за многими десятками подписей. Эти заявления официально принимались следственной комиссией. Для составления же и подписи их эти десятки, а в общем сотни лиц, очевидно, должны были иметь между собою сношения. В 1310 году Филипп II разрешил тамплиерам, после долгих их настояний, иметь своего защитника, каковым был назначен их же сообвиненный, генерал прокуратор ордена Петр Болонский, впоследствии убежавший из заключения***.

Хотя составленные Петром Болонским три защитительных акта и были оставлены без последствий, но защитник, очевидно, не мог не получить дозволения на сношение с подсудимыми.

Вообще руководители ордена имели способы влиять на своих созаключенных. Правда, что среди последних было немало людей, которым, так же как Готфриду Готовилья, были противны тайные учения и которые, вероятно, были рады облегчить свою совесть и разделаться с прошлым. На многих же других, без сомнения, тяжко давил привычный страх перед орденом, вероятно, даже мистический страх перед идолом Баффометом, его покровителем, и в общей сложности боязнь мщения за показания против ордена****.

---

* Мишле. Proces de Templiers. Предисловие.

** Финдель. История франк-масонов. Т. I. Прилож.

*** Шлоссер. Всемирная история. Т. 3. С. 219.

**** На основательность опасений мщения ордена, указывает даже трагическая судьба виновников его гибели Филиппа II и Климента V.

Яков Моле со своим великим процептором были сожжены в марте 1313 года, а на следующий же год погибли и король, и Папа. 29 апреля 1314 года Климент умер от внезапной мучительной болезни, а когда его тело было положено в церкви, то в ту же ночь там произошел пожар, от которого сгорела часть трупа Папы. Через несколько месяцев от «загадочной болезни» умер 29 ноября 1314 года и король Филипп II, в цвете сил, 46 лет от роду. Можно ли не заподозрить в этих смертях отравы? Можно ли не видеть в пожаре церкви отместки за сожжение Моле (хотя Папа тут был и ни при чем)? Д-р Папюс рассказывает нечто весьма интересное, связанное с этими событиями. Когда начался процесс тамплиеров, говорит он, Яков Моле с товарищами были некоторое время заключены в замке Шинон. Комната, служившая тюрьмою Моле, существует и до сих пор, и в ней находятся на камне рисунки, выгравированные Моле, и иероглифические надписи, содержащие **смертный приговор** Папе Клименту и королю Филиппу (Папюс. Эзотерические беседы. Журнал «Изида». 1913. № 8).

Несмотря на это, следствие собрало громадное количество показаний, уличающих орден, во всех местах расследования. Множество сознаний сделано в Париже, Рейне, Нормандии, Лондоне, Равенне, Болонье, Пизе, Флоренции и т. д. Кое-где, как в Русильоне, подсудимые поголовно отрицали обвинения, и большинство, может быть, действительно ничего не знало о тайном учении.

Основываясь на этих данных, парижский суд, равно как и в других местах, признал виновность ордена как целого. Некоторые отдельные капитулы были оправданы, оправдание получили и множество отдельных лиц. Окончательный приговор был весьма мягок, и к смертной казни никто не был присужден. Даже Моле с великим прецептором были осуждены на пожизненное тюремное заключение и казнены лишь по особому случаю. Оба они, выведенные, по обычаю, на площадь для исповедания своих грехов, вместо того объявили себя и орден невиновными и протестовали против несправедливого приговора. Это по тогдашним законам означало, что они вторично впали в те же преступления, и их как «рецидивистов» (relapsi) король Филипп сжег на костре. Прочие осужденные отделались тюремным заключением с характером эпитимьи, а во множестве случаев — простыми эпитимийными постами, молитвами и т. п.

Многие местные группы тамплиеров были признаны чистыми от тайного учения. Так, оставлены вне подозрения португальские тамплиеры, а также немецкие (перебравшиеся на Балтийское море). Испанские и большая часть итальянских членов ордена были освобождены от обвинения в ереси. В Англии, по словам Прутца, судя по актам английского процесса, ересь с ее бесстыдными культовыми обрядами была известна и практиковалась лишь в очень небольшом круге рыцарей, так что можно считать фактом, что в момент катастрофы слияние тайной группы английских храмовников с французским и восточным еретическим тамплиерством было в самом начальном пункте. То же относится и к Шотландии*.

Из кипрских тамплиеров никто не был обвинен. Прутц объясняет это довольно странное обстоятельство тем, что все кипрские рыцари, принадлежавшие к конвенту, отправились с Моле во Францию. Кажется, тут нужно скорее предположить какую-нибудь особенную снисходительность следствия, так как с Моле, насколько известно, отправилось всего 50 рыцарей. Но если множество отдельных лиц ордена и целые отделы его были признаны невиновными, то орден — как учреждение — был осужден и упразднен. Самое название его уничтожено. Уцелевшие отделы приняли другие названия. Причем рыцари, виновные и невиновные, разбрелись по другим орденам или просто скитались по свету. Шведская система франк-масонов (она же шотландская) говорит, что уцелевшие рыцари ушли в тайное существование среди обществ строительных каменщиков. Об этом мы будем говорить ниже.

* Г. Прутц. Указ. соч. С. 309—310.

Процесс кончился, и орден был уничтожен. История получила груду документов для суждения о содержании тайного учения тамплиеров. Но знаем ли мы его?

Ученые-исследователи считают данные процессы достаточными для уяснения себе тайного учения. «В отношении его, — говорит Вильке, — нет недостатка в указаниях, и процесс, веденный против ордена, раскрывает это учение в его основных чертах нелицеприятному и старательному исследователю»*.

Прутц подробно его реконструирует. Но ни папская комиссия, ни собор не формулировали этого учения, и следствие, веденное по процессу, во всяком случае, приходится признать не совсем удачным. Так видно, что в разных капитулах было немало идолов Баффомета и других. Но ни одного из них следователи не захватили, и теперь об этом идоле приходится судить по очень неясным показаниям. Точно так же не захватили и тайного устава. Положим, он держался в величайшей тайне и, быть может, существовал только в одном экземпляре, так как снимать с него копии было воспрещено под угрозой самых тяжких наказаний. Но, во всяком случае, устава не захватили. Его, стало быть, успели скрыть или уничтожить. Точно так же совершенно очевидно, что высшие посвященные в тайное учение не открыли самого смысла его даже тогда, когда сознавались в отдельных фактах. Показание самого Моле такого рода, что старого магистра можно было бы счесть прямо глупцом, если бы его ответ (данный под пыткою) не был очень ловким приемом ничего не сказать. Он показал, что его самого принимали в орден 40 лет назад с обрядами отречения от Христа и с поруганием Креста, и когда он стал магистром, то его намерением было, чтобы все оставалось по принятому обычаю**.

Члены следственной комиссии, по-видимому, не поинтересовались узнать, неужели магистр не знает смысла этого отречения и поругания и смотрит на это как на простой обряд, столь, однако, удивительный и противный официальному уставу 1128 года? Среди массы показаний о частностях, вообще, конечно, ценных, мы совсем не имеем основательных разъяснений смысла учения. Очевидно, что искренне говорили лишь низшие посвященные. Высшие же, знавшие сущность дела, помалкивали. Учение ордена приходится теперь восстановлять с трудностями и, вероятно, с ошибками по частностям обычаев и обрядов.

Тем не менее несомненно, что тамплиеры скомбинировали в своеобразный букет многие ереси, заимствуя их и с Востока и с Запада. В этом отношении не лишено интереса предание нынешнего франк-масонства шведской системы о происхождении тамплиеровского тайного учения.

Истина, тайная, всеобъемлющая, гласит предание, известна людям издревле и всегда хранилась между одними «посвященными». В последнее время иудейства она хранилась у Есеев, среди

* Финдель. История франк-массонов. Т. I. Прилож. С. 42—43.
** Мишле. Указ. соч. Т. 2. С. 305.

которых будто бы была еще более дополнена Иисусом Христом, в каковом виде сохранялась в христианскую эпоху среди «посвященных», неведомо для Церкви. Однако бедствия «посвященных» во времена сарацинов и крестовых походов дошли до того, что им нужно было искать себе защитников. Случилось однажды, что семеро посвященных — сирийские христиане (то есть, очевидно, гностико-манихейские еретики), преследуемые сарацинами при Бастре, были спасены храмовниками, которые и обещали их защищать. Прожив некоторое время у рыцарей, эти люди пожелали переселиться к храмовническому духовенству, а Андрей Монгаренский совершенно соединил этих сирийцев с орденским духовенством. В благодарность они открыли тамплиерам свои тайные истины, духовенство же ордена сделали их постоянными хранителями и завещали распространять эту истину на известных условиях. Таким образом, тайное знание (гнозис), распространением которого и занимался орден, продолжали жить под покровительством тамплиеров до самого уничтожения ордена*.

Эта легенда, хотя передает дух лишь умеренного тамплиерства (без его ненависти ко Христу), в остальном вполне соответствует исторической действительности: она отмечает как восточное еретическое влияние на орден, так и то, что орден уже был подготовлен к восприятию ереси теми влияниями, которые воздействовали на него раньше. Само собою, что и на Востоке тамплиеры не один раз и не только с этими «семью посвященными» вступали в сношения.

Действительно, орден, существенно французский, комплектовался, конечно, в значительной степени дворянством Южной Франции, давно уже глубоко пропитанной ересями, а в то же время еврейскими влияниями, от которых только и могла идти ненависть орденского тайного учения ко Христу.

«На юге Франции, — говорит проф. Н. Осокин, — евреи тогда пользовались свободой больше, чем где-либо. Врачи, философы, математики, астрологи Прованса были по преимуществу из евреев. Медицинская школа в Монпелье в XII веке была наполнена арабскими и еврейскими профессорами, последователями Авицены и Авверосса. По всем большим городам Лангедока (Нарбонна, Безьер, Монпелье, Люнель, Бокер, Марсель) были еврейские коллегии». «Не только светские ученые, но и духовные заимствовали мудрость арабов и евреев»**. «Южное дворянство, — говорит Мишле, — было все составлено из детей евреек и сарацинок»***.

Впоследствии, в так называемом альбигойстве[14], насчитывалось более 40 разных ересей, возникших, между прочим, под сильным влиянием манихейства. Что касается Востока, где действовали тамплиеры, то он в это время был насквозь пропитан тайными мистическими учениями остатков гностических сект, еврейским

* Финдель. История франк-масонов. Т. I. С. 289—299.
** Н. Осокин. История альбигойцев. Т. I. С. 90—91.
*** Deschamps. Les societes secretes et la Societe. T. I. C. 298—299.

каббализмом, магометанским измаилитством. Прутц, выводя ереси тамплиерства главным образом из альбигойства (понимаемого в смысле множества сект), не обращает внимания на влияния Востока и особенно на манихейство, которое, вне сомнения, накладывало свою печать на тамплиерское тайное учение.

В самом процессе мы, к сожалению, находим самые ничтожные указания на происхождение тамплиерских ересей. Готфрид де Готовилья, спрошенный о происхождении обычая отрекаться от Христа и предавать поруганию Крест, рассказал, что, насколько ему известно, однажды некоторый магистр ордена попал в плен к какому-то султану и не мог убежать из тюрьмы, иначе как поклявшись, что если убежит, то введет в орден обычай всем принимаемым отрекаться от Христа. И это, прибавляет Готовилья, было соблюдаемо всегда. Другие, по его словам, рассказывали, что обычай отрекаться от Христа и плевать на Крест и топтать его ногами был введен статутами магистра Ромселина, иные же приписывали это развратным учениям и статутам магистра Томаса Берария*.

Без сомнения, развитию тайного учения способствовали все означенные лица. Оно не сразу утвердилось и притом до конца осталось тайным учением.

Первоначальное еретическое храмовничество, говорит Вильке**, было частным мнением, а затем было облечено в систему. Обычай стал обрядом, и простые дисциплинарные и экономические капитулы превратились в ложи. Возникло тайное учение в догмате и обряде. Церковное учение (которому еретичествующая часть ордена уже не придавала значения) отправлялось публично и торжественно, храмовническое же — тайно, обыкновенно в залах капитулов. В обыкновенных капитулах участвовала вся братия, а в тайных — только те, которые были посвящены. Это тайное служение храмовническому «богу» возникло, вероятно, между 1250—1290 годами, по Вильке.

По мнению Прутца, основанному на разных не особенно фактических соображениях, собственно тайный устав возник в 1218 году, в виде Дамиеттских правил, о которых упоминается в процессе, и затем дополнялся еще несколько десятков лет. Именно в 1218—1220 годах он предполагает возникновение в ордене внутреннего тайного сообщества***.

Судя по характеру действий ордена, это возникновение в нем тайных «лож», с особым учением и уставами, лож, захвативших все управление орденом, непосвященные члены которого еще ничего не знали об этом, — все это, по-видимому, более естественно предположить значительно раньше. Как бы то ни было, орден форменно превратился в тайное общество, может быть, двухстепенное, по примеру катаров, или с большим количеством степеней посвящения, по примеру манихейцев. На процессе мы видим, что

* Мишле. Указ. соч. Т. 2. С. 398 и сл.
** Финдель. История франк-масонов. Т. I. Прилож. С. 42—43.
*** H. Prutz. Kulturgeschichte der Kreuzzuge. C. 306.

в ордене и до самого конца были лица или очень мало посвященные или совсем не посвященные, смутно знавшие о чем-то необыкновенном в ордене по слухам. Так, по показанию Радульфа де Прелли, тамплиер Гервасий Бельвако говорил ему, что в ордене существует такой необыкновенный и поразительный пункт, что он, Гервасий, скорее отдал бы голову на отсечение, чем открыл бы его кому-нибудь. Гервасий в этом случае намекал на те репрессалии, которые ожидали виновных в сокрытии тайн капитулов*.

Выше уже упоминалось, что показаний высших посвященных, по крайней мере искренних, мы на процессе тамплиеров не имеем. В показаниях других лиц ярко проходят две черты: отречение от всего христианского и поклонение идолам, особливо же идолу Баффомета. Остальные черты тайного учения приходится реконструировать из разных мелких проблесков учения.

Достойно внимания, что отречение от Христа, надругательство над Крестом и поклонение идолу принудительно требовалось при приеме от многих таких лиц, которые, однако, видимо, в дальнейший смысл тайного учения посвящены не были, а пред приемом совершенно не имели понятия об учении лож посвященных.

В длинном ряде показаний перед нами раскрывается одна и та же картина. Сначала принимаемого брата приводят в церковь, где он по обычному христианскому типу молился, читал «Отче наш» и другие молитвы и давал присягу (по Уставу 1128 года) целомудрия, неимения собственности, послушания и — новое дополнение — присягал **в нерушимом хранении секретов капитулов**. Заручившись клятвой послушания орденским властям и хранения секретов, принимающий отводил принимаемого, до тех пор молившегося перед алтарем, **к задней стороне алтаря**, и тут уже начинались совсем иные речи. Принимавший Якова Крумеллиса показал ему деревянный крест с изображением Спасителя и спросил: «Как ты веруешь: кто такой Тот, Чье изображение ты видишь?» — Крумеллис отвечал, словно по катехизису, что это изображение Иисуса Христа, который был распят для спасения нас и всех грешников, и что он, Крумеллис, верит в Него. Принимающий ответил: «Ты плохо веруешь, и тебе должно трижды отречься от Него и наплевать на крест и на изображение...» На такой же ответ Радульфа де Грандвиллажа о Спасителе принимавший сказал: «Ты плохо веруешь, потому что этот человек был ложный пророк». Иоганну де Шуну примавший сказал: «Ты плохо веруешь, потому что этот человек был ложный пророк. Верь только в Бога небесного, а не в этого. Плюнь на него для выражения ему презрения» («Spuas in despectu egus»).

Обыкновенно при таком неожиданном обороте дела принимаемый был в полном недоумении и отказывался исполнить приказание. «Maria Sanctissima! Quomodo hacc facerem?» («Святейшая Мария! Каким образом, пожалуй, сделаю это?» — *Ред.*) — воскликнул один такой злополучный «посвященный». Но протес-

* Мишле. Указ. соч. Т I. С. 172.

тующих принуждали, напоминая, что они дали клятву исполнять приказания ордена. «Если не послушаешься, тебя ждет гибель и смерть, ибо всегда так делается» («Tu esse morturs et perditus» (показание Вильгельма Дарблайо). Иоганн де Прувино попытался не подчиниться угрозам и был немедленно засажен в тюрьму, где его держали на хлебе и воде десять дней, пока он не стал кричать, что подчинится приказанию*.

Как видим, руководителям лож не очень-то нужно было «внутреннее убеждение».

Бывали случаи, что принимавшие пытались уговорить протестующего, представляя ему, что в этом нет ничего особенно важного. Готфриду де Гоновилья принимавший даже сказал: «Клянусь спасением моей души, что тебе для души и совести не будет никакого вреда от этого». Без сомнения, для таких упорствующих была сочинена и сказка, будто бы «отречение от Христа делается в память апостола Петра, отрекавшегося от Христа трижды». (Об этом упоминает тот же свидетель Гоновилья.) Очевидно, в системе ордена признавалось, по крайней мере в низших степенях, что важнее всего какими бы то ни было способами толкнуть человека на фактическое кощунство, богохульство, самоосквернение, в расчете, что оскверненная душа постепенно примирится с совершившимся фактом и, чувствуя, что нет возврата, бесповоротно отойдет от Христа и станет уже искать помощи только в Баффомете.

Далее на приеме члена (точнее, на посвящении его в первую степень) следовала весьма гнусная сцена бесстыдных поцелуев. Принимаемого заставляли целовать принимающего в пуп, в зад и в другие неприличные места тела. Принимающий проделывал с ним то же самое. Конечно, и тут повторялись протесты, усмиряемые приказаниями и угрозами. Какой смысл имело это? Прутц указывает, что этот самый обряд практиковался у люцифериян. Обыкновенно при этом же принимающему заявляли, что он может плотски сообщаться с братьями, предаваясь педерастии. Иногда заявляли даже, что это «правило ордена». Должно заметить, что все эти «посвящения» проделывались не в одинаковое время по приеме. Некоторые принимались по обычному уставу 1128 года, и лишь после продолжительного пребывания в ордене их приводили к этому «тайному» обряду.

После нечистых лобзаний следовало поклонение идолу. Идол был, очевидно, не один, ибо описывался различно. В большинстве это была голова, по-видимому, с серебряной бородой. Иногда говорят о двух головах в виде Януса. Идол Баффомет имел вид страшный. По показанию Радульфа де Жизи, вид Баффомета так ужасен, что он принял его за изображение черта, называемого в народе Мофе (или Мауфе): «Ita esterribilis figurae et aspectus, quod videbatur sibi, quod esset figura cujusdem demonis, dicendo gallice **du Maufi**».

* Michelet. Proces de Templiers. T. II. С. 351, 353, 384 и множество других. Их можно переписать многие десятки.

Идол хранился в особом футляре, откуда вынимался, и тогда принимаемый низвергался перед ним ниц с обнаженной головой, а принимающий объяснял ему, что это изображение истинного бога, в которого он должен верить, и тогда получит все блага. После этого Баффомет снова укладывался в футляр. В заключение церемонии принятому члену выдавалась лента или поясок, которым он должен был обвязывать тело, ибо поясок, через прикосновение к идолу, делался магическим талисманом, предохраняющим от различных бедствий. Вместе с тем он служил знаком, по которому посвященные узнавали друг друга.

Поклонение Баффомету совершалось не только на приеме, но и в собраниях капитулов. Иоганн Дуцис показал, что видел Баффомета и поклонялся ему шесть раз в шести капитулах.

На храмовнических «богослужениях» могли присутствовать только посвященные. Эти мистерии происходили ночью или на рассвете, в укромных помещениях, чаще всего подземных, и всегда в изолированном здании. Непосвященных держали в каких-нибудь удаленных помещениях и наблюдали, чтобы они не могли приблизиться к месту мистерий. Не довольствуясь этим, ложи расставляли на крыше своего здания часовых, которые должны были следить, не подходит ли кто-нибудь из непосвященных. Что происходило на этих собраниях? Известно, что там повторялось и отречение от Христа, с поруганием Креста, и поклонение Баффомету. Говорили о совершающихся оргиях. Возможно, что тут должно искать каких-нибудь аналогий с «черными мессами».

Подводя некоторые итоги храмовническому учению, мы видим в нем прежде всего три главные черты:

1. Полное отречение от христианства, от самого Христа, спасения, Им даруемого, от благодати Святого Духа, полное отрицание таинств. Христианской святыне оказывалось ожесточенное поношение. В церковных богослужениях (католических), которые приходилось совершать для сокрытия отступничества ордена, храмовническое духовенство уничтожило священные формулы молитв, относящихся к таинствам. Причащение являлось простым внешним обрядом, да за отсутствием св. Даров, и не было причащением.

2. Вместо отброшенного христианства, храмовничество приняло религию Баффомета.

3. Наконец, орден усвоил ряд бесстыдных и развратных обрядов и обычаев.

Каким же общим мировоззрением объединялись эти отдельные части тайного учения?

Все исследователи принимают, что основой тамплиерского тайного учения был **дуализм**. Прутц говорит, что храмовники признавали существование высшего Бога, творца духов и добра, и низшего бога, от которого произошли материя и зло. Но они также признавали, что высший Бог чужд человеку и удален, и воздавали поклонение низшему, который почитался в виде идола и

от которого получаются все земные блага, все земное величие и который дает силу цветам цвести и земле произращивать плоды. Это и есть Баффомет. В этом учении тамплиеры совпадают с альбигойскими катарами, но храмовничество имеет дальнейшую надбавку, совпадающую с учением извращенной секты люцифериан или заимствованную из него. Бесстыдные поцелуи и развратные обычаи, говорит Прутц, свойственны именно люциферианам, которые в XII веке слились во Фракии с павликианами и получили дальнейшее распространение в Германии — Австрии, Штирии, Тироле, Богемии и т. д., считаясь, по-видимому, всюду многими тысячами. Что касается отрицания Христа, Прутцу оно кажется логическим последствием того, что храмовники не верили в общение высшего Бога с земным миром*.

В общем это определение храмовнического учения, без сомнения, правильно. Но в частностях к нему должно сделать поправки. Относительно дуализма основного миросозерцания — вопрос совершенно ясен. Но мы должны помнить, что источником дуализма всех ересей, в том числе и южно-французских, было манихейство.

Таким образом, тамплиеров приходится ставить в родственную связь, прямую или посредственную, с манихейством, в котором находили один из своих корней и все упоминаемые Прутцем секты. То, что называется французским альбигойством, представляло множество различных сект. В числе их одна половина — вальденсов[15] — представляла движение, родственное арианству и породившее впоследствии кальвинизм. Другая половина представляла различные формы катаризма[16], то есть истекла первично из гностико-манихейских влияний. Первая ветвь, так сказать, рационалистически-христианская, не имела отношения к храмовничеству, которое составилось из комбинации различных катарских учений, в общем, самых крайних, наиболее удаляющихся от христианства и ему враждебных.

Самого Манеса нельзя не поставить в связь с некоторыми течениями гностицизма, которые он соединил с персидскими воззрениями. В отношении развратности манихейство по своим принципам не доходило до такой степени развратности, как некоторые гностики, например каиниты. Но вообще говоря, где было манихейство — там был и разврат. По его учению, низший бог в борьбе с высшим захватил его духовные элементы и смешал их с материей в человеке. Духовный элемент раздробления в материи тем сильнее, чем больше людей. А задача «спасения» состоит в том, чтобы, наоборот, освободить духовные элементы из материи и привести их в область высшего Бога. Поэтому деторождение есть недопустимое действие. Противоестественный разврат, напротив, может быть допустим, так как при нем деторождения нет. Эта идея, конечно, может бросить свет на тамплиерскую рекомендацию своим членам — содомского греха.

* H. Prutz. Kulturgeschichte der Kreuzzuge. C. 304.

В катарских воззрениях, идущих от манихейства, конечно, заключается вся основа храмовнических воззрений. По верованиям катаров, есть Бог высший и бог низший, или **Люцифер**. «Люцифер есть творец первоначальной материи, всего телесного и видимого, доступного материальному оку. Небо, солнце, звезды также принадлежат ему. Он производит бури, гром и все явления природы. Он дает животворную силу земле, производящей растения. Добрый же Бог (высший) не причастен ничему земному». Область высшего Бога — Бога света — отделена от царства материи. Он гнушается всего осязаемого, плотского*.

При таком воззрении, сходном с тамплиерским, поклонение людей, жаждущих благ земных, может легко обратиться на Люцифера. У тамплиеров это и произошло, в чем является их отличие от большинства катаров, которые почитали и высшего Бога. Они (т. е. большинство) признавали Бога Ветхого Завета за диавола и Моисея называли обманщиком, но пророков почитали, а Иисуса Христа считали совершеннейшим из ангелов. В этом пункте у доктрины тамплиеров были уже другие источники, которые и находились среди альбигойских ересей. «Между некоторыми французскими катарами, — говорит проф. Осокин, — вероятно, вследствие общения с иудеями, существовали в начале XII века совсем иные понятия о Христе. Его считали творением демона. Он нарочно пришел в мир, чтобы обмануть людей и тем помешать их спасению»**.

В этой разновидности еще храмовники могли заинтересоваться своими взглядами на Христа, если только не имели непосредственных влияний со стороны евреев, что не только могло, но почти неизбежно должно было иметь место.

Нельзя не принять во внимание, что в народе ходили о катарах страшные слухи, которые проф. Осокин считает недоказанными, но которые могли рождаться от развратных деяний крайних извращенных сект, не отличаемых народом от массы катаров. «На своих ночных собраниях еретики будто бы вызывали диавола, являвшегося им по преимуществу в виде животного. Тогда, перечисливши поименно каждого демона, начинали петь гимн в честь их. Носились слухи, что они лобызали кошек, жаб и других животных. Наконец, погасивши свечи, еретики предавались свальному греху, где будто бы побуждения плоти не удерживались никакими пределами естественности... Дети, зачатые на этих собраниях, через 6 дней после рождения сожигались, и их пепел служил вместо христианского причастия». Совершенно сходные слухи ходили на Востоке о мессалианцах. «Про их тайные обряды собрания рассказывали много ужасного, упоминали про свальный грех, про умерщвление младенцев, кровь и золу которых они-де употребляли»***.

* Н. Осокин. История альбигойцев и их времени. Т. I. С. 188—195.

** Там же. С. 196.

*** Н. Осокин. История альбигойцев и их времени. С. 13, 222 и 139.

Проф. Осокин не верит этим рассказам, и, вероятно, в них много выдуманного, а еще чаще деяния какой-нибудь особенно извращенной секты могут приписывать огулом всем еретикам сходного теоретического учения. Но отвергать безусловно случаи, способные создавать эти рассказы, едва ли основательно, зная, что в некоторых сектах принципиально требовалось совершение всех грехов, всего запрещенного Богом (как у карпократианцев и каинитов).

Народные рассказы о катарах и мессалианцах напоминают некоторые обвинения против тамплиеров, оставшиеся невыясненными (как поклонение **коту**). Теперь, разумеется, нельзя уже выяснить того, что осталось скрытым на процессе. Но и того, что было выяснено, достаточно для того, чтобы видеть крайнюю извращенность тамплиерства во всех отношениях, как нравственных, так и социально-политических. Уничтожение ордена составило заслугу перед человечеством. Но вполне ли он был уничтожен?

Не подлежит сомнению, что 30 000 человек, разошедшихся по свету, а иногда оставшихся даже в организованных капитулах, не могли не разносить с собою развращенных взглядов ордена. Но есть одно обстоятельство, особенно важное: отношение разбежавшихся тамплиеров к обществам вольных каменщиков и через них — к современному франк-масонству. Это пункт очень темный, однако нельзя оставить его без возможного рассмотрения.

ГЛАВА LI
Тамплиерство и франк-масоны

Некоторая часть франк-масонства, а именно **высшие степени** его утверждают, что орден тамплиеров не был вполне уничтожен и что спасшиеся части его укрылись в общества вольных каменщиков (строительные корпорации) и в их среде тайно восстановили свой орден. Как известно, масонство делится на два слоя: символическое, или голубое, имеющее только три степени, и верхний слой, так называемые высшие степени, или красное масонство, утверждающее, что степени «символические» суть только подготовление к высшим степеням.

Голубое масонство отрицает свое происхождение от тамплиеров. И конечно, символическое масонство в качестве явно существующей организации возникло с исторической достоверностью сравнительно недавно: в 1717 году в Англии на месте бывших там организаций строительных каменщиков, которые принимали в свои члены и людей, не занимавшихся строительным делом, из классов образованных и высших. По мере того как организации каменщиков хирели и уничтожались, эти интеллигентные масоны (так называемые masons accepteds) делались почти единственными членами. И вот они-то в 1717 году и преобразовали строитель-

ные ложи каменщиков в нынешнее масонство — символическое, сохранившее форму прежних действительно каменщических лож, символически выражающих новую цель преобразованного масонства — сооружение здания человеческого храма блага, развития, свободы и т. д.

Красное масонство высших степеней утверждает, что символическое масонство заблуждается, что в действительности в среде каменщиков были ложи высших степеней и что именно члены их и создали в 1717 году символическое масонство, в среде которого продолжают жить, как прежде жили среди лож строительных каменщиков — рабочих.

В свою очередь голубое масонство утверждает, что все это выдумки красного масонства и что все его капитулы вовсе не древние, а возникли уже по образовании символического масонства, в XVIII веке или даже позже, и что все документы, доказывающие древность этих капитулов, выдуманы и поддельны.

Эти-то высшие капитулы, красное масонство, и связывает свое происхождение с орденом храмовников. Собственно говоря, по его утверждению, оно существовало и раньше, спокон веков. Проникнутое оккультизмом и каббализмом масонство высших степеней возводит свое начало чуть не к самому Адаму. Как выше было уже упомянуто, предание масонов шведской системы (одной из тамплиерских) говорит, что всегда были тайные посвященные, хранители некоторой высшей «тайны», «мудрости», «знания», и что эти-то посвященные обратили в свою веру тамплиеров. Но засим сам орден стал хранителем этой «мудрости», этого «знания» и сохранил его для человечества и после своего уничтожения. Относительно того, каким образом остатки ордена успели восстановить свое учреждение разгрома, существуют две версии рассказов, не совсем сходные: шотландско-шведская и французская.

Вот это пишет Финдель, величайший приверженец исключительно «символического» масонства и враг высших степеней, об утверждениях Великой ложи Германской земли (шведской системы) о тамплиерстве франк-масонов*.

«Великая ложа Германской земли принимает, что средневековые строительные товарищества кроме строительного искусства занимались **тайною наукой**, в основе которой лежало истинное христианское таинство (misterium) и что (иоанновское) масонство было не только нравственною философией, но и было тесно связано с этим таинством, которого преддверие и первую ступень оно составляло. Хотя ложа и признавала, что нынешнее масонство (иоанновское масонство) вышло из средневековых строительных товариществ, однако в то же время принимала, что уже в гораздо более ранние времена существовал тайный союз, который старал-

---

* История франк-масонов. Т. I. С. 286 и след. Финдель — один из крупнейших представителей современного франк-масонства, издатель масонского журнала «**Bauhutte**» и известный историк масонства. Его труды по изъяснению масонства многочисленны.

ся достичь усовершенствования рода человеческого совершенно тем же путем, как и шведская система, составляющая прямое продолжение этого тайного союза. Он только затаился между этих строительных товариществ, так что, следовательно, наш союз **не произошел** из них, а только **прошел** через них, сама же тайная наука, мистерия, очень древняя. Вот это-то таинство и составляет тайну высших степеней, тайну, которая поэтому не только для прочих товарищей союза, но и для членов низших степеней собственной системы должна оставаться сокровенною. Тайна эта будто бы вполне подтверждается документами, которые хранятся в Великой ложе Германии и дают «средства неопровержимо, научным образом доказать эту глубокую древность» (масонства). В числе этих документов находится и мнимое завещание Моле, последнего гроссмейстера храмовников... Тайное учение (шведское и Великой Германии) походило на учение **карпократийцев** и утверждало, что Иисус Христос сообщил некоторым избранным апостолам тайные знания, которые, передаваясь далее, перешли впоследствии к духовенству ордена рыцарей Храма, а от него, перейдя через строительные товарищества, к нынешним масонам шведской системы. Затем орден подвергся преследованиям, и духовенство его было рассеяно по всем странам, но светская власть не сокрушила его окончательно, как рыцарей, и оно успело спасти множество тайных рукописей. Впоследствии, когда орден нашел себе убежище в Шотландии, духовенство его основало там, именно в Эбердине, клерикальный капитул, первым приором которого был Petrus de Bononia. Оттуда знание распространялось далее, но с крайней осторожностью: сперва по Италии, потом по дальнему северу (Швеция и Россия?) и Франции. В Италии истинная наука осталась будто бы у аббата Северина».

Но каким образом мог уцелеть орден? Предания об этом не чужды неточностей и противоречий.

Общий исходный пункт состоит в том, что Яков Моле в тюремном заключении составил завещание, в котором находилась тамплиерская «тайна», и передал это завещание находящимся на свободе тамплиерам, а также назначил себе преемника — нового магистра. Петр Болонский (или Булонский), бывший генеральный прокуратор ордена и составитель защитительных актов на суде тамплиеров, успел бежать из тюрьмы и передал тайны Якова Моле Гуго вильдграфу Сальмскому, а потом уехал от него с Сильвестром Крумбахским в Шотландию. Вместе с ними бежали великий контур Гаррис и маршал Омон. Этого Омона, говорит шотландское предание, Яков Моле назначил своим преемником в магистры.

Другое предание (французское) говорит, что Моле назначил своим преемником Лармения Иерусалимского. Этот Лармений только один и знал тайну. Почувствовав приближение смерти, он написал **Charta transmissionis**, в которой обозначены все бывшие магистры, тут только открыл товарищам, что орден существует и

подписал Charta transmissionis, а за ним стали подписываться под нею и все его преемники, дальнейшие магистры.

Разногласия относительно преемника Моле, предания капитулов сходятся в том, что дальнейшее существование ордена пошло в тайне, а именно — что он погрузился в недра строительных обществ каменщиков, то есть его члены стали членами этих обществ, в то же время сохраняя между собою тайную связь, как члены ордена храмовников. Нынешняя шведская система утверждает, что в ее руках находится подлинное завещание Якова Моле в оригинале и что храмовничество было перенесено в ложи строительных каменщиков графом Боже (Beaujei), племянником Моле. Этот же граф Боже, по преданию, похоронил прах своего дяди в одной таинственной гробнице.

Таковы рассказы масонских капитулов. Все эти предания подвергаются жестокой критике масонов, не признающих своего тамплиерского происхождения. Но хотя сосредоточиваемая у Финделя критика обнаруживает в преданиях и ошибки и разные несообразности, но, по существу, не потрясает предания.

Финдель замечает, что Моле, в своем тяжком заключении, не мог ни написать завещания, ни передать при надзоре тюремщиков. Но существуют ли тюрьмы, в которых бы сношения с «волей» были бы безусловно невозможны, — это вопрос только денег и посредствующих лиц. Ни в том ни в другом у тамплиеров и их покровителей не было недостатка. Финдель замечает, что Моле опасно было даже излагать такие секретные вещи. Конечно, но если нельзя избежать риска, то приходится рисковать. Притом же у тамплиеров, конечно, были шифры, в Средние века очень распространенные. Наконец, у Моле был защитник Петр Булонский, который потом бежал из тюрьмы. Он мог и написать завещание под диктовку Моле, и вынести это завещание «на волю».

Петр Болонский, продолжает критика, хотя и бежал из тюрьмы, не мог передать ничего в Шотландию, так как истории неизвестно, куда он бежал. Возражение прямо странное. Если неизвестно, куда он скрылся, то, стало быть, мог скрыться и в Шотландию. Финдель обнаруживает действительно смешные ошибки предания относительно «Сильвестра Крумбахского» и Гуго Сальмского, указывая, что это одно и то же лицо — именно Гуго Сальмский, что касается слова «сильвестр», то это есть название его должности по надзору за лесами в Крумбахе. Но и Гуго Сальмский не мог поехать в Шотландию, потому что был назначен каноником Майнцким. Но если предание перепутало имена, то это только забавно и не доказывает неверности его по существу, тем более что назначение Гуго Сальмского каноником Майнцким могло не мешать ему до этого или после этого проехать и в Шотландию.

Далее указывается противоречие преданий относительно преемника Моле, каким называют то Омона, то Лармения. Это, бесспорно, очень серьезная путаница. Она по малой мере доказывает, что орден если он и пытался сохраниться, то не мог этого сделать

стройно, что в разных местах были разные претенденты на звание преемника последнего магистра. Но что касается дальнейших частностей критики Финделя и Вильке, то она не убедительна. Эта критика говорит, что имена Гарриса, Омона, Лармения Иерусалимского — совершенно неизвестны, не находятся среди тех 800 имен тамплиеров, которые известны по процессу. Но в ордене было не 800 членов, а 30 или 40 тысяч. В великие контуры, говорят, можно было избрать лишь знатного рыцаря, а если бы Гаррис был знатным рыцарем, то был бы известен. Но нам, конечно, неизвестны десятки тысяч знатных рыцарей Средних веков, и это не мешало им существовать на свете. Лармениус, говорит Вильке, не мог быть «Иерусалимским», потому что Иерусалим был давным-давно во власти турок. Но титулы сохраняются, несмотря на потерю областей. Король Иерусалимский по титулу существовал сотни лет после того, как Иерусалим был отнят у христиан. Вильке говорит, что маршала Омона в ордене совсем не было. Однако известно, что маршал, неизвестный по имени, был оставлен Моле на острове Кипр. Как знать, может быть, этот маршал именно и был Омоном? Относительно же назначения Яковом Моле в свои преемники и разные чины лиц неизвестных и не находящихся в списке подсудимых должно сказать, что такой способ действий, если бы он имел место, был бы очень умен. Уходя в тайное существование, орден должен был избегать имен известных и выбирать таких людей, которые еще не были скомпрометированы и по возможности не были никому известны. Но, говорит Вильке, Моле не имел вообще права назначать себе преемника. Это было право лишь конвента. Притом назначенное Моле лицо не получило бы признания, потому что в ордене была очень сильна партия Гуго Пейро, который сам хотел быть магистром, так что, когда выбрали Моле, Гуго Пейро был очень обижен, и полагают, что он немало способствовал гибели ордена, «по крайней мере он нисколько не скрывал тайн ордена». Возражение это очень странно. Как бы Гуго Пейро ни был силен до падения ордена, но, оказав содействие его падению, он сделался предателем. Мог ли он после этого иметь влияние в ордене? Да, конечно, по разрушении ордена едва ли было много охотников царствовать в тамплиерском аиде, в бесславии и безденежье. Относительно же прав Моле должно заметить, что, во-первых, мы не знаем тайного устава 1220 года, во-вторых, в таких страшных разгромах, как постигший орден в 1307—1313 годах, кто же думает о «правах»? Тут кто палку взял — тот и капрал. При взятии Византии крестоносцами Ласкарис[17] сам себя назначил царем, пробыв в столице ровно столько времени, сколько нужно было для прочтения коронационных молитв, и это не помешало всеобщему признанию его царем.

Вильке критикует также Charta transmissionis, которую, как и Клавель, считает поддельною. Вильке указывает, что в ней латынь совсем не XIV века, что в списке магистров времен до Моле есть ошибки, и притом те самые, какие сделаны в книге одного

масона «Критическая и апологетическая история рыцарей Храма» 1789 года, что один из подписавшихся под хартией исторически известен как неграмотный. Но вопрос о языке разных столетий очень спорен. Ошибки в списках могли явиться при переписках документа еще у Ларнения или после него. Затем: если хартия подложна, сочинитель ее, конечно, мог списать в указанной книге 1789 года, но если хартия подлинна, то и обратно автор книги мог свой материал заимствовать из нее. Относительно же подписи неграмотного рыцаря ясно, что это тоже ничего не доказывает. Неграмотные очень часто умеют подписать свое имя. Можно поручить кому-либо расписаться за себя. Незнание грамоты едва ли что редкое явление во время крестовых походов.

В общей сложности вся критика противников тамплиерского масонства никак не доказывает с несомненностью того, чтобы оно было заново сочинено в XVIII веке, и основывалось только на подделанных ad hoc документах.

Между тем исторически несомненно, что ложи строительных каменщиков, отличавшихся вообще большим свободомыслием и склонностью к церковной оппозиции, издавна охотно скрывали у себя всех преследуемых за веру еретиков. Это говорит сам Финдель. Укрыться в английские каменщические ложи для тамплиеров было тем естественнее и удобнее, что орден имел с этими ложами давние сношения. Каменщики вообще не прочь были приобретать себе знатных и сильных покровителей, и, по признанию историка масонства Клавеля, «уже с 1155 года английские ложи строительных каменщиков были в управлении ордена тамплиеров, и его руководство ими сохранялось до 1299 года, то есть до самого кануна катастрофы ордена. Следовательно, его беглые члены, просящие убежища, являлись в такие рабочие общества, которые уже привыкли иметь с ними дело и, без сомнения, были благодарны за прошлое покровительство ордена»*.

Что тамплиеры могли, будучи разогнаны и скитаясь по свету, поступать в ложи строительных каменщиков, это Финдель также признает, но, говорит он, «нельзя же строительные ложи признавать продолжением ордена только потому, что они принимали беглых храмовников». Это совершенно справедливо, но предание не говорит ничего тайного, а говорит только, что тамплиеры укрылись в ложах каменщиков и, числясь их членами, в то же время сохранили между собою, тайно, свою храмовническую связь. Другими словами, еретические храмовники сделали в ложах строительных каменщиков то же самое, что сделали некогда их духовные отцы, еретические тайные кружки храмовников, в своем собственном ордене, тогда еще чистом от всякой ереси. Финдель говорит**, что если принять предание шведской системы, то отсюда следует, что у рыцарей храма, примкнувших к строительным товариществам, была своя тайна, не тождественная с учением

* Dechamps. Le societes secretes. T. I. C. 315.
** Финдель. История франк-масонства. T. I. C. 316.

и обычаями каменщиков. И это совершенно верно, точно так же, как прежде еретические тайные кружки храмовников в своем ордене хранили **свою** тайну, не имевшую ничего общего с задачами ордена и с его целями по уставам 1128 года. Финдель говорит далее, что если дело обстояло так, то, значит, укрывшиеся в ложах каменщиков храмовники действовали **нечестно**, образуя в пределах строительного братства государство в государстве и недостойно эксплуатируя сложившееся общество для чуждых ему целей. Само собою разумеется, что это было нечестно. Но еретические кружки храмовников совершенно так же поступали в своем собственном ордене, тогда еще чистом, образовав в нем тайное государство в государстве и эксплуатируя орден в совершенно чуждых ему тогда целях. Как же можно ожидать, чтобы они были более честными в отношении каменщиков? Но, говорит Финдель, почему же тамплиеры целых четыре века скрывались тайно и вдруг им понадобилось выступить в 1760 году открыто? Это вопрос праздный для не посвященных в жизнь тайного общества. Вероятно, храмовники раньше находили опасным или несвоевременным выступать открыто, а в 1760 году нашли обстоятельства соответственными для прекращения тайного существования.

Большое значение для решения вопроса могло бы иметь сравнение символики тамплиеров и франк-масонов, но тамплиерская символика неизвестна. Конечно, в обряде символических масонов кое-что напоминает тамплиеров, как, например, заседания в таинственных помещениях, с обрядом предосторожностей против посторонних, но все это было и у строительных каменщиков, да есть и во всяком тайном обществе. Более характеристическим является большое участие оружия в обряде символических лож. Откуда у них взялись на каждом шагу мечи? Новичок, когда у него снимают с глаз повязку, видит всех членов ложи, устремивших мечи в его грудь. Точно так же все украшения и эмблемы перемешивают мечи с орудиями труда. Ничего подобного у каменщиков строительных не было. У них символами были только орудия их работы: треугольник, линейки, ватерпасы, молотки. В символическом масонстве в ритуал введены также воинские принадлежности вместе с орудиями труда. Это возможно лишь в том случае, если символ думал изобразить слияние каменщиков и **рыцарей**.

Что касается тамплиерского масонства (высших степеней или капитулов), то у них тамплиерство восстанавливается в полной мере. Члены капитулов и называются «рыцарями». У них идеи храмовничества воспроизводятся в ритуал с возможной точностью; в 30-й степени — «рыцарей кадош». По словам масона Вильема, «есть ареопаги (так называются собрания их лож), где рыцари носят древнее одеяние рыцарей храма: они обуты в сапоги, одеты в кирасы и каски»*.

К сожалению, это обряды нового происхождения, так что выражают лишь желание воскресить тамплиерство и духовную, а не генетическую связь с ним.

* Dechamps. Указ. соч. Т. I. С. 82.

Лозунг «Некам», то есть мщение, раздается в высших капитулах очень рано, но его относят будто бы к мщению убийцам Адонирама, строителя храма Соломонова. В степени кадоша президент прямо объясняет, в чем сущность дела:

«Когда вы получили степень мастера масонов, вы проливали слезы на могиле Хирам Аби (Адононирама). Вы были преисполнены негодования против его убийцы Абирама. Но разве это не есть картина поведения Филиппа Красивого и двух преступных негодяев, которые к нему присоединились для разрушения храмовничества?.. Степени (масонства), которые вы раньше прошли, не научают ли вас применить смерть Хирама к трагическому и зловещему концу Якова Моле... Ваше сердце не приготовлено ли к мщению, и не чувствуете ли вы неумолимой ненависти к трем изменникам, которых вы клялись ненавидеть и на которых вы должны отомстить смерть Якова Моле? Вот, мой брат, истинное масонство, каким оно нам передано»*.

В официальном требнике масонов есть упоминание о том, что при посвящении в рыцари кадоша новопринимаемый, между прочим, входит в комнату, на полу которой изображено распятие. Он должен обойти его кругом девятью шагами и, остановившись, сделать знак ужаса. Но Эккерт, один из изобличителей масонства, рассказывает несколько иначе этот обряд:

«Когда принимаемый произнес свою клятву, ему дают в руки кинжал и у ног его кладут распятие. Потом ему говорят: "Попри ногами это изображение суеверия, разбей его". Если принимаемый отказывается это сделать, то, чтобы обмануть его, ему аплодируют. Президент произносит ему похвальную речь, и его по наружности принимают в члены, но уже не открывают дальнейших великих тайн»**.

Если же принимаемый исполняет приказание, то следуют дальнейшие обряды.

Если бы это сообщение Эккерта было справедливо, то тамплиерское отрицание христианства сказалось бы в степени кадош выдержанным до конца, и хотя степень кадош принадлежит к новым, однако предание, ее выдвинувшее, может быть и очень древним. Как гласит выписка из ритуала, принимающий новичка говорит: «**Вот, мой брат, истинное масонство, каковым оно нам передано**».

Во всяком случае, предание упорно повторяет, что у тамплиерского ордена остались наследники и что именно они впоследствии создали голубое масонство. Недостаток точности всегда характеризует предания, если они своевременно не записаны. Да и документы могут затериваться, потом восстановляться по памяти, по уцелевшим обрывкам и искажаться. Тем не менее частные неточности не мешают существу предания быть верным действительности.

---

* Deschamps. Les sosietes secretes. T. I. C. 87.

** Там же. С. 83.

Но, признавая, что тамплиерство было в числе источников масонства, можно утвердительно сказать, что это был не единственный источник. Мы видим высшие степени масонства переполненными оккультизмом и каббализмом и отголосками антихристианских учений, бывших еще ранее тамплиерства и оставшихся тогда, когда орден уже был уничтожен. Что касается Каббалы, то во времена тамплиеров важнейших ее трактатов или не существовало, или они были не известны и самим евреям. Эти влияния могли прихлынуть к масонству уже после храмовников. Затем множество обществ («академий») с двойным учением и с мечтами о преобразовании всего мира также наложили печать на современное масонство. Наконец, та чисто еврейская организация, которая, по словам антисемитов, тайно владычествует над высшими степенями масонства, могла превзойти к нему также лишь значительно позднее тамплиерства и независимо от него. В общей сложности современное франк-масонство, без сомнения, составляет очень сложный продукт направлений и тайных обществ, старавшихся подорвать христианство с самого его возникновения.

ГЛАВА LII
Строители царства человеческого

Христианская вера указывала людям цель созидания Царствия Божия, и хотя его осуществление обещано лишь в «паки бытия» — после второго пришествия Спасителя, с пересозданием всей природы и с преображением людей, тем не менее и в здешней жизни, в наш подготовительный период, христианство давало людям множество великих благ. Свидетельством того является христианская культура. Стремление к Царству Божию не оставалось без вознаграждения и в здешней жизни. Однако излишне говорить, что жизнь христианских обществ и государств была зачастую только номинально христианскою. В среде деятелей самой Церкви постоянно обнаруживалось забвение духа христианства, и грех проникал собою все общество.

Критиковать было что. Разумеется, для христианина не было ничего неожиданного в таком разлитии греховности, так как и в самых обетованиях Спасителя это предуказывалось очень ясно. Вся жизнь здешняя представляет лишь стремление к святости, но не господство ее, и христианская философия истории указывает на глубокие источники греховности в современном человечестве и вечную борьбу злых духовных сил.

В жизни было на что пожаловаться, и для возражения на эти жалобы пришлось бы разве указать на то, что нигде не было лучше, а, напротив, везде было хуже, что в результате отречения людей от христианства может получиться лишь положение самое бедственное. Но, во всяком случае, множество людей были не-

довольны, среди них действовало и внушение принципиальных врагов христианства, и в результате критики и отрицания начала воскресать мысль так устраивать жизнь, чтобы в ней все учреждалось не по закону Божиему, а по человеческому соображению и желанию. **Вырастала идея царства человеческого**.

Желание жить и устраиваться по своему усмотрению вырастало отчасти даже в силу той высоты личности, на которую подымало человека христианство. Не всякий может удержаться на этой высоте, не рискуя впасть в самоутверждение. Притом же отпадение от власти Бога совершалось не вдруг, а являлось сначала в формах как бы невинных, в виде протеста не против Бога, а только против его недостойных служителей. Протестующие против злоупотреблений и недостойных деяний церковных и государственных естественно замыкались в свои особые кружки, и это было роковым шагом к дальнейшему разрыву, замыкая человека в среду односторонних влияний гнева, протеста, обиды. Множество ересей зарождалось таким путем, исходя из кажущихся чистых источников, как было, например, у Вальденсов и т. д. Конечно, если бы в такой критический момент эти люди услыхали истинно христианский голос, они бы могли не отрываться от церкви, могли бы возвратиться к ней. Да таких случаев и было, без сомнения, много. Но у всякого своя воля и свое рассуждение. К отпадению от Бога человек может приходить даже и тогда, когда не на что пожаловаться и когда кругом него цветет жизнь самая чистая. Точно так же и среди самого тяжкого греховного состояния окружающей среды человек может находить в себе самом силы для того, чтобы остаться с Богом. Не одни руководители, хороши они или плохи, ведут человека к спасению, а прежде всего — он сам. В этом — корень ответственности нравственной и религиозной.

Многие из злейших отпадений от действительного христианства имели свое начало даже в монастырях. В стремлении к совершенству мысль легко обращается с тоской на зрелища несовершенств в мире, и при этом даже у великого святого, как Антоний Великий, невольно возникает вопрос: почему злой наслаждается, как кажется, счастьем, почему страдает праведный? Не всегда при этом человек, как было с Антонием, расслышит голос Божий: «Антоний, себе внимай». Напротив, вместо этого он все больше начинает входить в критику внешних явлений, и на этой почве являлась даже мысль о том, что мир создан не благой силой.

В течение Средних и Новых веков являлось множество ересей и тайных обществ, представляющих все градации отпадения от Бога, начиная с благовидного протеста против несовершенства жизни и стремления якобы к совершенству и кончая переходом к идее царства человеческого, а у некоторых даже и к царству сатаны. Только незнающие или злонамеренные люди могут говорить, чтобы борьба против всех этих больных настроений совершалась со стороны Церкви непременно способами нехристианскими. Увещание и духовное руководство бесчисленного количества достой-

ных пастырей были орудиями, благодаря которым миллионы людей, смущаемых сомнениями, оставались при Царствии Божием. Как оклеветываются защитники христианства, показывает пример св. Доминика[18], которого легенда произвела в основатели инквизиции. А в действительности он устанавливал самый высокий принцип миссионерства: действовать на еретиков личным примером. Когда он прибыл в Южную Францию для совещания с папскими легатами о мерах к обращению альбигойцев, то прямо заявил, что принуждение ни к чему не приведет. Легаты спросили его, что же он посоветует сделать? Св. Доминик ответил, что они должны оставить свои колесницы, в которых приехали, свои роскошные одеяния и пешком идти в селения еретиков, чтобы мирно объяснять их заблуждения*.

Вообще, однако, должно сказать, что Средние века заявили себя свирепыми преследованиями еретиков, включая в то число и всевозможных колдунов и чернокнижников. Это было время варварское и свирепое, когда не жалели ни своей, ни чужой жизни. Пытки были непременным орудием судопроизводства, и людей поджаривали и калечили на дыбе не из-за одного неправоверия, а вообще по всем возможным поводам и во всех слоях общества: в народе, в замках феодалов, в судебных учреждениях. Возлагать в этом отношении вины на руководителей церкви невозможно. Напротив, Папы римские всегда восставали против насильственных обращений и т. п. В практике церковного суда пыток не было, и церковные наказания исключали смертную казнь. Еретиков казнило государство. Церковную же власть можно и должно было упрекнуть собственно в том, что она не восставала против пыток в судебной процедуре и не протестовала против смертной казни в преступлениях религиозных. Однако и в этом случае нельзя забывать, что преступления, связанные с религиозными заблуждениями, совершаемые тогда очень часто на почве магии и колдовства, иногда доходили до невообразимой степени гнусности (вроде убиения младенцев с целями волхвования), что приводило государство к самой свирепой репрессии.

Между тем само христианство давало совсем иные нравственные уроки, в которых воспитывались верующие и под влиянием которых на место варварской свирепости назревало постепенно великодушие и самоотвержение. Можно сказать, что враги христианства эксплуатировали в борьбе против него ту этическую высоту, которую оно же развивало в людях. Но в текущей практике жизни было так много антихристианского, что нетрудно было находить предлоги для протеста, оборачивая дело в таком смысле, что само христианство виновно в несправедливостях и жестокостях. Особенно же легко критика и протест обрушивались на церковь.

Поводы для протеста против церкви давали также и ее столкновения с наукою того времени вследствие раздувания понятия о догмате и ереси. В действительности христианство вовсе не смотрит

* Н. Осокин. История альбигойцев и их времени. С. 18—20.

на Священное Писание как на какую-то всенаучную энциклопедию, упраздняющую необходимость человеческ[ого] наблюдения явлений природы. В первые века господствовало самое широкое уважение к личному мнению в деле науки и философии. Но в Средние века в церковь проникло то же отношение к Писанию, как в Талмуде и Каббале, так что в Писании думали видеть ответы на все запросы человеческой пытливости. Вследствие этого ненормального расширения догматики, расширилось понятие о ереси. Это, конечно, не могло не возбуждать столкновений между наукой и церковью.

По совокупности причин в течение всех Средних веков смутно бурлили разнородные протесты против Церкви, против общественной и государственной дисциплины, против закона Божия, против христианства. Эти протесты появлялись и во имя высоких требований самого христианства, не осуществляемых в жизни, и во имя отголосков язычества и языческой мистики, гнозиса, Каббалы, манихейства. Все тайные еретические общества, а также и евреи, подсказывали и поддерживали эту критику и протесты. С самых ранних времен. Среди этих обществ и кружков были и типичные еретики и кружки неопределенного характера, и их было множество. Достаточно назвать павликиан, богомилов[19], катаров, с разными их разветвлениями, которых насчитывали многие десятки, люцифериан, вальденсов, пасаджеров, иоахитов, ортлиберов, апостольских братьев, спиритуалов, фратичеллов, турлупенов, пасторелов, прыгунов и пр. Тут же ютились кружки полухристианских мистиков, алхимические кружки, тесно сплетенные с магическими «науками». Магические оттенки этих кружков находились часто под влиянием каббалистического еврейства.

С приближением к Новому времени протестующие элементы начинают сплачиваться более систематически и задаются прямой борьбой с римской церковью. Подобно древним манихеям и гностикам, эти общества обычно строились в несколько этажей посвящения. Было ли какое-нибудь одно центральное, хотя бы и тайное, общество, руководившее этой кампанией против церкви, — это вопрос спорный. Антисемиты предполагают существование такого еврейского общества. Кельнская хартия, если бы она была подлинна, указывает существование предшественников франк-масонов с самых первых времен христианства. Но подлинность хартии очень многими учеными отрицается.

Во всяком случае, первоначальное движение строителей царства человеческого представляется текущим в двух руслах. Одна часть обществ подготовляла дорогу будущему протестантству, другая — позднейшему франк-масонству.

Так, вадьденсы, составлявшие одну из альбигойских сект, создали почву для кальвинизма и Чешских Братьев XV века, из которых развился анабаптизм. Это было движение, не отрекающееся от христианства, а, напротив, думавшее осуществить его идеалы, с очень горячей верой и неопределенным догматом.

Оно подготовило почву для Лютера, хотя потом и разошлось с его слишком умеренной реформой. Но рядом с этими общинами развивались общества, которые хотя также действовали против Рима и этим подготовляли почву для Лютера, но имели иные цели, иную организацию и весьма напоминали франк-масонство. Эти общества существовали по внешности явно, имея на это разрешение властей, но по действительным целям были тайными. Так они явно имели характер обществ певческих, например, или научных и в действительности преследовали цели общественного характера. Образчик таких организаций представляют мейстер-зингеры, или фрейзингеры.

Явная и дозволенная их цель состояла в пении. В действительности же мейстер-зингеры составляли замкнутое тайное общество, с особым религиозным мировоззрением и с задачей обслуживать «высшие человеческие интересы». Один из исследователей их, Келлер, предполагает, что эти общества, действовавшие в XVI веке, имели пункты соприкосновения с более древним обществом миннезингеров, игравших большую роль в альбигойских ересях и впоследствии исчезнувших в корпорациях строительных каменщиков. Устав мейстер-зингеров был так секретен, что его запрещено было даже записывать. Каждый из «братьев», как назывались внутри общества его члены, давал торжественную клятву безусловно хранить эти тайны, которые и остались почти неизвестны науке. Известно, однако, что у мейстер-зингеров существовало несколько разрядов членов: ученики, певцы, поэты, фрейзингеры, что при принятии в каждую степень соблюдались особые церемонии и члены разных степеней носили соответственные эмблемы и значки. Сверх этих разрядов членов существовала особая коллегия из 12 человек, называемых отметчиками **(Merker)**, которые были «хранителями тайн учения и нравов». Деятельность этой коллегии составляла величайшую тайну*.

Мейстер-зингеры, являвшиеся и по замкам рыцарей, и у богатых горожан, были проповедниками миросозерцания вольнодумного, антиклерикального, и то всеобщее заступничество, укрывательство и всяческая поддержка, которые встретил Лютер, были подготовлены деятельностью их и других обществ.

Общества такого двойственного характера, то есть явные по внешности официальных целей своих и строго секретные по действительным целям, были очень сильны в Богемии. Общества занимались не только искусствами, но и науками. Важнейшим принципом они признавали полную религиозную терпимость, по которой предоставляли каждому веровать, во что ему казалось лучше. Такая терпимость внутри одного и того же общества сама по себе уже обнаруживает довольно безразличное отношение к религиозной истине и к ее значению в жизни человека. Здесь ясна презумпция, что нравственная жизнь человека и его отношение к окружающим не находятся в зависимости от религиозных ве-

* Шустер. Тайные общества... Т. I. С. 294–295.

рований. В числе членов Чешских Братьев замечателен Ян Амос Коменский — знаменитый педагог и последний «епископ» этой общины. Впоследствии он укрылся в Англии, где не остался без влияния на английские тайные общества.

После того как чешские общества стали исчезать, в Германии начинают появляться общества, которые, говорит Шустер, «не подлежит никакому сомнению, находились во внешнем и внутреннем родстве с учением и организацией Чешских Братьев»*.

Они появляются с одинаковым характером и в Англии, и в Италии. В Германии они наполняют собою весь XVII век. Таковы «Немецкая Пальма», «Братство трех роз», «Орден цветов», «Орден Лебедя». Все они имели двойные цели: явную и тайную. **«Орден Пальмы»** имел явной целью разработку и очищение немецкого языка, главною же целью было «поощрение похвальных добродетелей» и разработка религиозных и нравственных вопросов. В числе членов, покровительствуемых орденом, было множество преследуемых изгнанников из Австрии и Богемии. Общество горячо заботилось об облегчении их участи. Несмотря на полный секрет действий ордена, известно, что в нем происходили какие-то «тайные дела». Замечательно, что в числе членов его было много немецких владетельных князей и знатных особ. При принятии в члены братства происходили какие-то «испытания водой и дымом» и какими-то «четырьмя главными испытаниями». Каждый принятый получал особое псевдонимное имя, эмблему и девиз. В символике немецких обществ, говорит Шустер, играли большую роль: солнце, три горящих светильника, «столпы мира и единства», лавровый венок, алтарь, две соединенные руки, три сердца, циркуль, наугольник, глобус, рыцарский шлем и т. д. Многое в этой символике, очевидно, напоминает франк-масонство. Члены ордена разделялись на степени. В **«Братстве трех роз»**, основанном в Гамбурге, во главе стоял главный цеховой мастер, затем шли 9 цеховых мастеров, из которых каждый руководил группой из 9 цеховых подмастерьев. Братья разделялись на 4 степени. На собрания все являлись в отличительных значках цеха. Явною целью общества была обработка немецкого языка, под прикрытием чего практиковалось издание «полезнейших книг». Предполагают, что братство вело борьбу за свободу веры и совести и устранение национальных, церковных и сословных различий. **«Орден цветов»** точно так же скрывал свои «религиозно-нравственные задачи» под видом обработки немецкого языка. Значительную часть его членов составляли люди, бежавшие от религиозных преследований. В «Ордене Лебедя» явной целью общества было занятие музыкой. Однако символика ордена указывала не на музыку, а на «добрые дела, единство, твердость» и т. д.

В английских обществах играл значительную роль Амос Коменский, прибывший из Богемии. Он мечтал основать «Коллегию Света», имевшую выработать пансофическое учение на основании

* Шустер. Указ. соч. Т. I. С. 296.

«книги природы Писания и врожденных понятий», а также выработать общий всенародный язык, учреждать во всех странах школы и, когда всеобщее преобразование начнет осуществляться, распространить свет также между язычниками, евреями и магометанами. Английские тайные союзы занимались изучением натурфилософии, главной же целью ставили общее преобразование жизни всего мира. Они находились в сношениях с немецкими тайными обществами и употребляли разные алхимические знаки и термины.

В XVII веке появились также многочисленные союзы алхимиков. Сама по себе алхимия распространилась в Европе в древнейшие времена и была связана с египетскими учениями и так называемыми герметическими книгами. Естественно, что она была проникнута древним пантеизмом, к которому впоследствии присоединился каббализм. К XVI и XVII векам алхимики стали объединяться в общества, которые рядом с непосредственными задачами алхимии (философский камень, эликсир жизни и т. п.) проводили и свои общефилософские воззрения. В отношении этих обществ, говорит Шустер, «получается такое впечатление, что они пользовались таинственными образами в речи специально для того, чтобы замаскировать свои религиозные и научные убеждения и натурфилософские сведения, находившиеся в прямом противоречии с господствующим учением церкви». Философия учителей алхимической мудрости не придает особенного значения искупительной смерти Христа, учит, что тот же божественный дух, который был во Христе, заложен во всяком человеке и что учение Церкви о воскресении должно быть понимаемо не в материальном, а в смысле духовного возрождения. Согласно этим воззрениям, можно и без познания Христа и Евангелия достигнуть блаженства, даже евреям и туркам, всем, кто живет по правде, если они сумеют из закономерности природы вывести законы для своей внутренней жизни, ибо человек и мир управляются одними и теми же законами развития и разрушения»*.

Единство внешнего и внутреннего мира составляет основное учение так называемой «Изумрудной скрижали» Гермеса. Алхимия была сильным орудием для привития пантеистических и натурфилософских точек зрения, потому что, привлекая к себе соблазном искусственного произведения золота и отыскания эликсира жизни, она под покровом этого прикладного интереса распространяла и то общее мировоззрение, которым мотивировались все эти чудесные открытия.

Герметическая мудрость алхимии глубоко вошла в состав франк-масонских учений. Любопытно, что натурфилософы употребляли масонское выражение «построения Храма» в тех случаях, где христианство говорит о «Царствии Божием».

Все эти общества, по духу сходные с масонством, развивали дело, вполне солидарное с ним, и подготовили успехи его в XVIII веке, ко-

* Шустер. Указ. соч. Т. I. С. 284–286.

гда масонство выступило наконец явно. Но были ли эти общества проявлением уже существовавшего масонства, организовывались ли они по его инициативе? Как известно, явное выступление масонства в 1717 году относится собственно к так называемому «символическому масонству», или, иначе, голубому, то есть ограничивающемуся тремя степенями посвящения (ученик, подмастерье и мастер). Но в том же XVIII веке и позднее в масонстве выступили явно высшие степени, которые, по их утверждению, существовали и прежде, и сами организовали в 1717 году «символическое» масонство как свою подготовительную стадию; по уверениям же символического масонства — этих высших степеней прежде не было и они созданы уже после голубого масонства. Какое из этих двух утверждений справедливо?

В отношении этого вопроса очень важный факт составляет орден розенкрейцеров, который имел отчасти алхимический характер, отчасти всемирно реформаторский. Как вызов в отношении тайных учений, о начале розенкрейцеров происходит масса споров. Исторически несомненно то, что в 1614 и 1616 годах появилось несколько анонимных сочинений, которые приглашали поступать в орден розенкрейцеров, имеющий своей целью реформу всего мира. Затем во многих местах явились лица, называвшие себя агентами этого ордена и организовывавшие кружки низших степеней. Вопрос лишь в том, был ли центральный орден, во имя которого действовали эти лица, или они были простыми шарлатанами, которые эксплуатировали доверчивость публики, пользуясь вышеупомянутыми сочинениями? Некоторые держатся именно этого мнения, другие же утверждают, что орден действительно существовал.

Кач доказывает на основании своих исследований, что орден розенкрейцеров существовал. Его предание говорит, что некто христианин Розенкрейц, родившийся в 1378 году, отправился в Палестину с каким-то монахом, три года пробыл на Востоке, что познакомился с какими-то мудрецами и, возвратившись в Германию, основал свой орден. Члены его (всего четыре человека) разъезжали по свету, распространяя свои идеи, а затем съезжались вместе к Розенкрейцу. После смерти его члены ордена действовали без него еще 120 лет, а затем в подвале ордена были найдены таинственные рукописи Розенкрейца, излагавшие различную премудрость философского и алхимического свойства. Эта премудрость возводилась ко временам Адама, Моисея и Соломона, что уже показывает каббалистические влияния и вообще те взгляды, которые мы встречаем в высших степенях масонства. Кач не считает достоверным это предание, признает, что орден существовал приблизительно до 1604 года. Учение его было теософическое и филантропическое, включая в себя и алхимию, однако упоминало и о Христе. От поступающих брали клятву верности и тайны. Каждый из братьев должен был приискать в течение жизни преемника себе. Во главе ордена стоял старшина, или отец, затем сле-

довали «старшие» члены, за ними «класс учеников». В 1617 году орден принял решение допускать в члены независимо от исповедания, но в границах все-таки одной христианской веры, как первоначально было и в голубом масонстве. Вообще, Кач полагает, что **розенкрейцеровское братство преобразовалось впоследствии в союз франк-масонов** в Англии, куда после 30-летней войны скрылись остатки немецких розенкрейцеров*.

Среди франк-масонских документов есть один очень загадочный, так называемая «Кельнская хартия», которую одни авторитеты признают подлинною, другие — апокрифом. Эта хартия представляет декларацию 19 франк-масонских лож, собравшихся на конгресс в Кельне в 1553 году с тем, чтобы этим объяснением предотвратить различные неудобные для них лжетолкования.

Если бы этот документ был подлинным, он бы доказывал существование франк-масонства по крайней мере с эпохи Вселенских Соборов. Но даже и самое появление этого документа рассказывается неодинаково.

Гр. С. Д. Толь[20]**, на основании, конечно, специальных данных, передает историю так. Хартия хранилась первоначально в архиве амстердамской ложи «Хат Вредехаль», существовавшей от 1519 года до 1601 года, когда она закрылась. Четверо оставшихся в живых членов добились ее восстановления в Гааге в 1647 году под именем Фридрих Вредехаль. Между перевезенными из старой ложи в новую вещей находилась шкатулка, обитая медью, с тремя замками и печатями. В ней нашли: 1) акты утверждения ложи «Хат Вредехаль» от 8 марта 1519 года; 2) Кельнскую хартию, писанную по-латыни; 3) протокол заседания ложи «Фридрих Вредехаль» в 1637 году. Эти документы сохранялись в архивах ложи. В 1818 году гроссмейстер Нидерландских лож принц Вильгельм Фридрих Карл, заинтересовавшись Хартией, передал ее для изучения и проверки ученым-специалистам, и перевод ее был разослан по всем ложам Нидерландов. Подлинность хартии признали масонские писатели Гельдман, Гравель, Брейтшнейдер, Фатченер.

Финдель рассказывает происхождение Хартии иначе***.

В 1816 году, говорит он, принц Фридрих получил пакет бумаг с письмом женского почерка, подписанное инициалами «К., урожд. Ф. Т.», где отправительница объясняла, что прилагаемые бумаги она нашла между бумагами своего отца, который хранил их очень тщательно. Она полагала, что отец получил их от Ф. Буцелаара. Это и была Хартия. В Германии Геррен, Краузе, Моссдорф отвергли подлинность документа.

Как бы то ни было, но в 1835 году на основании этой Хартии была выбита медаль в память 300-летия масонства и масонский мир праздновал свой юбилей.

---

* Шустер. Указ. соч. Т. I. С. 291.

** Гр. С. Д. Толь. Ночные братья. Опыт исторического исследования о масонстве в Германии. СПб., 1911.

*** Финдель. Указ. соч. Т. 2. С. 248.

Кому верить? Финдель — жестокий противник мнения о существовании масонства раньше 1717 года и в своей критике вообще крайне тенденциозен. Он особенно боится допустить древнее происхождение ордена, которое дало бы основания для возбуждения против него многих обвинений.

С этими оговорками нельзя не коснуться столь важного, хотя и «недоуменного» документа.

Хартия представляет заявление Съезда настоящих франкмасонов. Они именуют себя «Братство или орден Иоанна или франк-масонов», ясно и резко отличаемых Хартией от профессиональных союзов каменщиков. Именно против этого общества, по словам Хартии, существуют ложные нарекания в том, что они, франк-масоны, хотят восстановить орден тамплиеров и сами принадлежат к нему и составили заговор с целью возвратить себе секвестрованные имущества ордена и отомстить за смерть Якова Моле потомкам принцев, виновных в этой казни. Их обвиняют в этом публично с целью возбудить против них ненависть, обвиняя также в злобе против Римского Папы и в том, что они всюду сеют мятежи и раздоры.

Время, которым датирована Хартия, было кульминационным пунктом мятежей эпохи Реформации. Именно в 1553 году произошло усмирение восстания анабаптистов Иоанна Лейденского, когда сам Лютер кричал, что нужно избивать фанатиков, а император Карл V[21] собирался принимать энергические меры против протестантства, приводящего к таким событиям. Следовательно, если бы орден франк-масонов существовал тогда, то было бы очень естественно с его стороны попытаться выгородить себя от солидарности с мятежами, как масоны впоследствии выгораживали себя от «безумия» Французской революции, над вызовом которой они так усердно потрудились. Но дело в том, что истории совершенно неизвестно их существование в 1553 году. Хартия говорит, что им делают упреки публично. Но если бы в 1553 году были такие упреки публично, как могла бы история о них ничего не знать?

Эта странность может, пожалуй, быть объяснена предположением, что в 1553 году среди властей, расследовавших дела о протестантах, явились какие-нибудь предположения о существовании франк-масонов и их тамплиерстве. Тогда можно себе представить заблаговременное составление хартии для предъявления ее властям в случае надобности. А так как в этом не представилось надобности, то хартия и осталась неопубликованной. Возможно себе представить даже, что были изъяты экземпляры ее, разосланные по ложам, за исключением случайно сохранившегося в ложе «Хат Вредехаль».

Хартия датирована 24 июля 1553 года и подписана делегатами 19 лож*, некоторые из которых известны в истории как яркие дея-

* Именно от «Франк-масонских лож св. Иоанна» — Лондона, Эдинбурга, Вены, Амстердама, Парижа, Лиона, Франкфурта, Гамбурга, Антверпена, Роттердама, Мадрида, Венеции, Ганда, Кенигсберга,

тели Реформации. Между прочими значится подпись Колиньи. Она возбуждает удивление, потому что в 1553 году известному адмиралу Колиньи, убитому в Варфоломеевскую ночь, могло быть только 18 лет. Возможно ли, чтобы такой молодой человек мог быть делегатом на столь важном конгрессе? Хартия заявляет, что экземпляры ее разосланы во все эти ложи, и разъясняет, что такое представляет орден.

Он, по словам Хартии, не происходит от тамплиеров и ни от какого другого ордена, ибо возник раньше всех них. Несомненные документы, по словам Хартии, удостоверяют, что основание общества восходит до времен религиозных споров «разных сект» христианства. Тогда некоторые «адепты» отделились от «толпы». Люди ученые, истинные христиане, видя веру искажаемою и проповедующею ужасы войны, объединились, чтобы «сохранить вернее в чистоте принципы морали этой религии, запечатленные в сердце людей. Они отдались этому для того, чтобы свет, блестя все более среди мрака, мог в конце концов изгнать суеверия и культом всех человеческих добродетелей водворить среди смертных мир и счастье». Эти лица назвались «братьями общества, посвященного Иоанну, следуя примеру Иоанна Крестителя, предшественника света». Старшие лица названы были у них, по обычаю времени, «мастерами» (магистрами), их лучшие сотрудники — «товарищами» (подмастерья), остальные же братья, «по обычаю философов еврейских, греческих и римских, были названы учениками». В данное время общество состоит из трех символических степеней: ученики, товарищи (подмастерья) и мастера, а выше степени мастеров имеются «избранные мастера» и «высшие избранные мастера».

Сверх того, из избранных мастеров назначается патриарх, который есть высший начальник ордена, «одновременно видимый и невидимый», известный очень ограниченному числу братьев. Между частями ордена существуют сношения под надзором патриарха. Настоящая Хартия составлена также с разрешения его, и нижеподписанные, «получив на это авторитет сказанного знаменитого патриарха, установили и далее во всеобщее наставление следующие пункты».

В этих пунктах не сообщается ничего относительно самой тайны «света», хранимого и распространяемого масонами. Не сказано, что общество до 1440 года называлось только «Обществом братьев Иоанна». В 1440 году и именно в Валансьене оно приняло название «Собратьев франк-масонов», то есть строительных каменщиков, так как в это время братство предприняло большую постройку госпиталя для больных, страждущих болезнью св. Анто-

---

Брюсселя, Данцига, Миддельбурга, Бремена и Кельна. Подписана: Герман Карлтон, Иа. Брюс, Ф. И. Упиа, Корнелий Баннинг, Де Колиньи, Вирье, Иоган Шредер, Гофман, Якоб Препозитус, А. Нобель, Игнатий де ла Торре, Дориа, Якоб Уттенгоф, Фальк Никлас фонНоот, Филипп Меланхтон, Гюйсен, Вермер Абель.

ния. Хартия объясняет также, что «хотя братство не придает значения различиям веры и национальности, однако сочло нужным и благоразумным принимать до сих пор в свои члены только лиц, исповедующих в мире профанов христианскую религию». Равным образом общество постановило, что не следует употреблять для испытания новопоступающих никаких телесных мучений. Члены ордена должны приносить клятву быть верными и повинующимися светским властям и держаться принципа «воздавать Божие Богу, а Кесарю кесарево». Наконец, очень любопытный пункт **М** по поводу знаков и паролей ордена. «В числе их допущены также и те, которые употребляют в ложе Эдимбургской и происходящих от нее ложах Гамбурга, Роттердама, Миддльбурга и Венеции, которых занятия и работы, хотя регулированные по шотландскому способу, не удаляются от наших в отношении происхождения, цели и учреждения» (параграф. **М** хартии)*.

Таким образом, шотландское масонство, утверждающее, что оно происходит от тамплиеров, принято Кельнской хартией в общее масонское братство.

Если принимать данные Кельнской хартии за выражение франк-масонской действительности, то окажется, что происхождение ордена идет со времен догматических споров христианства, то есть со времен Соборов, и что орден образовали такие лица, которые сочли Церковные Соборы представительством сект, другими словами — люди, не признавшие Церкви и основавшие вместо нее свое собственное общество. Выбор Иоанна Крестителя в покровители общества также характеристичен, так как к его имени пристегивают себя многие мистикогностические секты, по всей вероятности, происходящие от тех учеников св. Иоанна, которые по смерти его не захотели присоединиться к ученикам Спасителя, как об этом упоминает Евангелие.

Что касается тамплиерства, то, по данным Кельнской хартии, оно не составляет источника франк-масонства, а только присоединилось к нему. В этом отношении любопытно припомнить шведское тамплиерское предание о том, что свою еретическую «мудрость» тамплиерское духовенство получило от сирийских еретиков.

Нельзя не заметить, что даже при сомнении в подлинности Кельнской хартии она все-таки освещает нам масонское предание. Если и не было такого тайного общества, непрерывно существовавшего полторы тысячи лет, то была преемственность разных тайных обществ, порождавших одно другое. Весьма вероятно, что иные из этих обществ и никогда не уничтожались, а только хирели в стадиях ослабления, а потом при более благоприятных условиях снова воскресали в силе. Это тем более возможно, что некоторые секты, живя в тайне, могли существовать, как известно, почти все время христианской эпохи.

---

* Хартия излагается и цитируется здесь по полному французскому переводу, помещенному у Deschamps. Les societes secretes et la Societe. Кн. II. Гл. 2 «La Charte de Cologne en 1535».

К нашему времени остатки тайных эзотерических обществ сконцентрировались главнейше во франк-масонстве.

Влияние тайных обществ и еврейства на христианские нации замечается с древнейших времен. В этом отношении не составляют исключения и строительные ложи каменщиков, из которых впоследствии вышло «символическое масонство». Эти корпорации каменщиков, называвшие себя «свободными каменщиками», составляли наиболее развитую часть рабочего сословия, и понятно, что оппозиционная интеллигенция старалась подчинить их своему влиянию. Первое появление этих корпораций, как полагают, произошло при св. Вильгельме Гершаусском (1069–1091). В эпоху сильного монастырского строительства личными средствами монастырей нельзя было обойтись, и появились артели мирян, объединявшиеся по образцу монастырских. Основал их, говорят, Вильгельм. Работа требовала людей развитых, понимающих архитектуру и художества, но по безграмотству того времени для запоминания правил работы служили разные символы и фигуры. Тайна же правил искусства охраняла доходы каменщиков. Наконец, для того, чтобы в поисках работы они могли быть опознаны корпорациями других городов для оказания им помощи, нужна была система лозунгов и паролей. Все это и развилось в профессиональных корпорациях, в которых также естественно сложились три степени: ученики, подмастерья и мастера.

Вся эта сторона «тайны» каменщицких лож (как и других профессиональных корпораций) вполне понятна. Но у каменщиков имелось много иного, навеянного, очевидно, извне, вне потребностей ремесла. Самые легенды, описывающие происхождение строительного искусства, сочинялись, очевидно, книжными людьми. Обычно начало каменщиков возводят ко временам Соломонова храма. При этом легенда всегда упоминает о Хираме как главном строителе Соломонова храма, установителе порядка приема учеников и подмастерьев, который был убит подмастерьями за то, что не хотел выдать им секретного лозунга мастеров. В Библии, однако, нет такого архитектора, и он имеется только в еврейском предании. В лозунгах каменщиков внесено выражение: «Я видел Боаз и Иахин». Как известно, так в Библии называются два столба Соломонова храма. Клятвы каменщиков произносились хотя на Евангелии, но именем Иоанна Предтечи. Еще страннее, что каменщики по уставам своим обязывались поступать так, как прилично **добрым потомкам Ноя**. Но почему христиане могли ссылаться на Ноя? «Законы Ноя» христианам даже неизвестны, ибо в Библии их нет. Законы Ноя существуют лишь в еврейском предании, по которому Ной дал краткие законы, сводящиеся к тому, чтобы не убивать, признавать порядок и власти и т. п. С еврейской точки зрения Моисей дал закон исключительно для **их** племени, Ной же — для всех людей. При этом Талмуд говорит, что еврей может жить лишь с теми иноплеменниками, которые признают законы Ноя. Значит, для евреев важно было иметь в уставах каменщиков

такое правило, дающее им право входить в эти союзы. Но для христиан, имеющих свой христианский закон, зачем понадобились законы Ноя? Тут почти явно влияние евреев.

С другой стороны, на обычаях каменщиков видно несомненное влияние мистических тайных обществ. Так, приемы в члены корпорации сопровождались церемониями, не имеющими никакого отношения к ремеслу. Кандидату завязывали глаза и в таком виде подводили к принимающим. После этого он клялся в верности и в сохранении тайны, и тогда с его глаз снимали повязку и показывали ему **тройной светильник***.

Влиянием тех же тайных обществ обусловливалось, конечно, и вольнодумство каменщиков, выражавшееся в разных архитектурно-скульптурных выходках против церкви.

«На всех старинных монументах, — говорит Финдель, — монументальных постройках видны указания на тайное братство каменотесов, его символику и его **религиозные воззрения**. Так, в церкви св. Зебальда, в Мюремберге, изображены были монах и монахиня в неприличной позе. В Страсбурге в верхней галерее против кафедры изображены были свинья и козел, которые несли, как святыню, спящую лисицу, за свиньей шла сука, а впереди шествия медведь с крестом и волк с горящей свечой. Осел стоял у престола и служил мессу. Таковы их "религиозные воззрения", и они возникли издавна. Страсбургский собор начат постройкой еще в XI веке, а закончен — одна часть в XIII веке, другая в XV веке. В Вюрцбургском соборе (построен в 862 году, возобновлен в 1042-м) находились замечательные колонны Яхим и Боаз, *J* и *B* (нынешняя принадлежность масонских лож), которые стояли при входе Соломонова храма. В Доберанской церкви в Мекленбурге (освящена в 1368 году) находятся несколько двойных треугольников (то есть вероятно), поставленных на местах особого значения. На колонках по три виноградных листка, соединенных по-масонски веревкой, и символические числовые отношения. Кроме того, там до сих пор еще хорошо сохранилось запрестольное изображение, знакомящее нас с религиозными взглядами архитектора. На первом плане три священника вертят мельницу, в которой мелется догматика, сверху над ними Пресвятая Дева с младенцем Иисусом, на чреве ее пылающая звезда, внизу тайная вечеря, на которой изображены апостолы в известной всем масонам позе и т. д. В другой готической церкви **иронически представлено нисхождение Святого Духа**. В Бранденбургской церкви лисица в священническом облачении проповедует стаду гусей. В Бернском соборе (постройка 1421—1612 гг.) в изображении Страшного Суда помещен и папа (и т. д.).

Вообще, — замечает Финдель, — немецкие каменотесы, конечно, не остались чужды **преобразовательным** стремлениям времени. Многие из них принимали в них даже горячее участие: об этом громко свидетельствуют упомянутые изваяния, число которых мы

* Финдель. История франк-масонов. Т. I. С. 45.

могли бы значительно увеличить... Их строительные ложи всегда были верным убежищем для людей свободомыслящих и преследуемых церковным фанатизмом. Они повсюду принимали их и скрывали их от поисков кровожадной инквизиции»*.

Корпорации каменщиков иногда заявляли себя и активными политическими движениями, как это бывало в Англии, так что возбуждали против себя преследования властей.

С падением готического стиля, говорит Финдель, братства каменщиков пошатнулись. «Церковная символика, составлявшая главную часть тайного учения в ложах, потеряла свое практическое значение. К тому же к этому времени философия, благодаря изучению древнеклассических писателей, успела получить новое направление, изучение природы открывало пути более свободному исследованию, да и вообще со времени Реформации... человечество опередило pia-desideria каменщиков. Отныне им стало возможно не скрываясь провозглашать о догматах и церковных постановлениях, о тирании римского престола, о безнравственности духовенства и монахов — те либеральные мнения, которые они до сих пор дерзали выражать на своих зданиях только в злых карикатурных изображениях, в так называемых приметах» (с. 91—92).

«До сих пор масоны, за исключением духовных и светских попечителей, все были на самом деле рабочими строителями строительного мастерства: кладчики, каменотесы, плотники. Но с конца XVI и начала XVII века к ложам вольных каменщиков начинают присоединяться и не рабочие: люди образованного класса. С 1618 года к братству стали присоединяться лица с видным общественным положением в обществе, богатые и ученые люди и вскоре придали ему совершенно иной вид. Эти лица, в отличие от членов из рабочего класса, стали называться сторонними каменщиками (accepted mason). С ними проникли в ложи новые воззрения, новые потребности, и прежде всего преобразовательный и прогрессивный элемент, в течение этого столетия и особенно к концу его все более увлекавшие ложи в круговорот культуры и современных идей»...

Существует убеждение, что каменщики не оставались чужды движений Английской революции. Даже и такие масоны, как Фесслер и Шредер, держались этого мнения, стараясь доказать его при помощи истолкования шотландских степеней, что после казни Карла I (1649 г.) дворянство стало вступать в масонское братство, рассчитывая под его покровом работать в пользу восстановления монархии и призвания наследного принца. В это время будто бы усилена присяга, изменен церемониал и введены степени подмастерья и мастера. Символика последней состояла будто бы из политических намеков. По восшествии на престол Карла II (1660 г.) масонству в знак благодарности за сделанные услуги дано было имя королевского искусства и т. п. По мнению других,

* Финдель. Указ. соч. Т. I. С. 46—48.

шотландские масоны стояли на стороне королевской власти, а услугами английских пользовался Кромвель*.

В Англии членом одной ложи каменщиков стал известный ученый Элиас Асмоль — 16 октября 1646 года. К этому времени Папюс (Жерар Энкос) приурочивает, согласно Рагону (в его Orthodoxie Maconigue), первое появление нынешнего масонства. Рагон именно рассказывает, что в 1646 году Асмоль и другие братья розенкрейцеры собирались в Лондоне в помещении франкмасонов ремесленников и констатировали, что число членов из ремесленников стало меньше, чем число членов из интеллигенции, так как первые все более уменьшались, а вторые постоянно возрастали в численности. Поэтому розенкрейцеры решили, что настал момент применить для наставления ремесленников формулы, сходные с теми, которые употреблялись ремесленниками для посвящения в таинства. Пользуясь устными преданиями, эти формулы заменили писаным посвящением, скопированным с древних египетских и греческих обрядов. Согласно этому мнению, первая степень посвящения (в ученики) установлена была в 1646 году, вторая (подмастерья) в 1648, а последняя (мастера) окончательно средактирована в 1649 году**.

По правоверному масонскому толкованию (поддерживаемому, например, Финделем), «истинное» масонство, то есть «символическое» (трех степеней), возникло, однако, не при Асмоле, не в 1646—49 годах, а лишь почти сто лет позднее, в 1717 году. В это время ложи каменщиков уже совсем замирали, и интеллигенция, вытеснившая рабочих, решила, сохраняя старые формы, образовать новое общество. Это были Кинг, Кальворт, Лумлей, Мадден, главнее же всего Теофил Дезагюлье и его ближайшие сотрудники Георг Пайн, Джемс Андерсон и другие. Они из нескольких бывших каменщицких лож образовали Великую ложу, которая стала потом организовывать под своим руководством ложи нового характера. «Братский союз действительных каменщиков, — говорит Финдель, — превращается в братский союз строителей символических». Вместо постройки каменных храмов является «возведение храма человечности».

Собственно говоря, начало явного символического масонства, без сомнения, и относится именно к 1717 году. Но оно явилось не без подготовки, не без организаций, ему предшествовавших и оставивших ему наследие не только целей, средств и техники, но даже, без сомнения, остатки и зародыши общества, которые быстро проявились в виде учреждения «высших степеней». Эти высшие степени появились в нынешнем виде не сразу, но их учредителей приходится рассматривать не как создателей, а как восстановителей давно зародившихся идей. Розенкрейцеры сохранили даже название своих предшественников. Таким образом, франк-масон-

* Финдель. Указ. соч. Т. I. С. 91—94.

** Папюс. Генезис и развитие масонских символов. СПб., 1911. С. 83—84.

ство как целое историческое явление действительно очень древне, и в этом смысле его предшественниками являются и древние еретики, гностики, манихеи, и тамплиеры, и, может быть, общество, оставившее о себе воспоминание в Кельнской хартии, и зачатки, заложенные Асмолем с товарищами, и «академии» натурфилософского и гуманитарного характера.

Все это вносило свою лепту для воздвижения масонского «Храма». Финдель и его единомышленники могут сколько угодно доказывать, что к франк-масонству принадлежит лишь то течение, которое они отстаивают, и, может быть, в интересах сокрытия еврейского господства. Но мы должны считать франк-масонством то, что существует как франк-масонство. Для мира и истории имеет значение не «партия» умеренных масонов, а целостное масонство со всеми его составными частями и во всех формах своего делания, от невидимого «храма человечности» до видимого царства человеческого или даже царства Израиля*.

ГЛАВА LIII
Организация и идеи франк-масонства

Идеи масонства тесно слиты с его организацией, так как оно думает осуществить свои идеи именно между прочим и в форме организации, являющейся прототипом вообще человеческой организации. Человечество будет устроено так, как устроено масонское общество.

Нормальной организацией франк-масонов считается устройство «символического», трехстепенного масонства. Ложи «высших степеней» не изъяты оттого, чтобы их члены состояли в то же время членами какой-нибудь ложи символического голубого масонства в какой-нибудь из ее степеней.

Посему надо прежде всего знать организацию лож символического масонства и их взаимоотношение.

Это символическое масонство, в смысле организационном, представляет федеративный союз отдельных лож, которых представители образуют Великие ложи, а иногда собираются на конвенты. Великие ложи, называемые также «Востоками», отличаются по своим занятиям от основных лож. Простые ложи занимаются тайной учения и выработки своих членов. Великие ложи представляют учреждения административные, конвент — подобие законодательных. Так, новые ложи не могут учреждаться без утверждения какой-либо Великой ложи, и только получившие его считаются у масонов «правильными», хотя в действительности огромное большинство лож не имеют доказательств своей «правильности».

Уже в символическом масонстве организация степеней посвящения такова, что **ученики** не имеют доступа в собрания **подмастерь-**

* Финдель сам еврей, и даже очень видный в немецком еврействе.

ев, а подмастерья — в собрания мастеров, тогда как, наоборот, ни одно собрание подмастерьев или учеников не может состояться без присутствия мастеров. Таким образом, каждая высшая степень посвящения вырабатывает членов низшей и наблюдает за ними. Каждая высшая степень в своих делах представляет для низшей безусловную тайну. Наоборот, все, что совершается в низших, известно в высших. Повышение ученика в подмастерья или подмастерья в мастера производится не по желанию низших, а по решению высших. Каждый масон уже при поступлении в ученики обязуется клятвой сохранять в безусловной тайне все, что увидит или услышит в своих собраниях. Эта клятва повторяется при каждом новом повышении в следующую степень. Обучение масонским тайнам производится не только устно или по книгам, но главнейше — символическим путем, путем обрядов и обстановки обрядов. Эти обряды имеют целью то, чтобы посвящаемый **переживал** идею своего посвящения*.

Но, кроме этих трех степеней символического масонства, имеются еще так называемые «высшие степени» (так называемое красное масонство, черное и белое). Некоторые масоны утверждают, что высшие степени совершенно ненужны, что весь смысл масонской науки или искусства исчерпывается тремя символическими степенями. По объяснению Копена Албанселли, такое мнение распространяется в низших степенях нарочно для того, чтобы лица, не приглашаемые в высшие степени, не роптали. Им даже внушают, что высшие степени представляют пустое баловство пышными нарядами и обрядами. Однако высшие степени существуют и всеми масонами признаны. Высшие степени масонства утверждают, что голубое масонство самостоятельного смысла не имеет, а служит лишь предварительной школой подготовки персонала для высших степеней, если, конечно, воспитываемые окажутся пригодными для повышения. Если же они для этого не годятся, то остаются весь век в символических ложах.

Во всяком случае, символические степени обязательны для **всех** масонов, так что нельзя состоять в какой-либо высшей степени, не принадлежа в то же время к какой-либо символической ложе. Таким образом, каждый масон высших степеней посещает символические ложи, знает все, что в них делается, может на них влиять, наоборот, члены символических лож ничего не знают о делах высших степеней. «Символические степени, — говорит Папюс, — содержат **в зародыше** всю масонскую систему, но высшие степени гармонически развивают этот зародыш». Притом же,

* Элементы тайной науки масонства, объясняет Папюс, заключаются в **символах**, **цифрах** и **символических числах**, в **фигурах** (треугольники, пламенеющая звезда, печать Соломона и т. д.), в **легендах** (Хирама, Соломона, Инри, история Моле), в **ритуальных принадлежностях** (молоток, уровень, масштаб, шпаги и т. д.), в **словах** (еврейские и латинские словесные «пропуски»), в **знаках**, **украшениях**, **шифрах**. *Д-р Папюс.* Генезис и развитие масонских символов.

поясняет он, «эта система была бы не полна, если бы не была приправлена настоящим оккультизмом, который открывает новые горизонты посвященному в тайны».

Здесь перед нами становится любопытный вопрос о способах влияния высших степеней на низшие. Учение высших степеней переполнено оккультизмом и Каббалой. Чем же обусловливается подготовка масона к переходу из каждой низшей степени в каждую высшую? Каково мерило его подготовленности? Копен Албанселли, который не придает оккультизму никакого значения, усматривает воспитание масонов в том, что в них систематической практикой тайны и клятв, равно как привычкой подчинения, воспитывается бессознательная дисциплина, образуется масса, готовая исполнять все, что ей прикажут. Для выработки же наиболее высоких степеней, по рассказу Копена Албанселли, кандидатов подвергают без ведома их разным трудным испытаниям: умственным, нравственным, разным житейским затруднениям, даже экономическим и финансовым — чтобы увидеть, какова закалка этих людей, насколько они способны выдерживать трудности и побеждать их. Это, конечно, вполне целесообразно. Но в оккультизме есть нечто такое, что не показалось бы Копену Албанселли пустой игрушкой, как обряды ритуала, если бы было ему известно; а именно — выработка **оккультных способностей** человека.

С оккультической точки зрения люди распадаются на два класса: **сомнамбул** и **гипнотизеров** (разумеется, есть и промежуточные степени). Люди типа сомнамбул самой природой своей предназначены к подчинению, люди гипнотизерского типа — к властвованию. Рассуждая теоретически, немыслимо себе представить, чтобы в каких-либо степенях масонства или в высящейся над ним еврейской организации не обращалось внимание при выборе людей и при их упражнениях на эту сторону их природы. Способность гипнотизации и ее развитие, теоретически рассуждая, должна составлять вопрос, особенно важный для масонства, который действует на низшие степени не прямым приказанием, а внушением, как это признает и Копен Албанселли. Но о гипнотическом внушении ничего не сообщают пишущие о масонстве: быть может, это составляет тайну практики.

Как бы то ни было, над символическими масонскими степенями стоят высшие степени. Масонство различается не только степенями, но еще и ритуалами: ритуал Великого Востока, несколько ритуалов шотландской системы, ритуал Мизраиля и пр. В них неодинаковое число степеней, и они неодинаково называются, но имеют между собой соответствие. Так, например, «Принц адепт» ритуала Совершенства равносилен «Кадошу» чарлстоунского совета и «Рыцарю Солнца» лозанского конвента и т. д. В общей сложности степеней считается 33. В египетском же ритуале Мизраима — 96.

По объяснению Копена Албанселли, степени эти не всегда проходятся полностью. Они приводятся в действие, когда возвыше-

ние людей признается нужным задерживать. Иногда же фактически выпускают целый ряд посредствующих степеней. Так, самого Копена из 3-й степени символического мастера сразу посвятили в розенкрейцеры, то есть в 18-ю степень, после которой в его время снова пропускали ряд степеней до 30-й, так что тогда во Франции функционировало только 8 степеней из 33.

Высшие степени 31-я, 32-я, 33-я — суть степени административные, и ими заканчивается организация собственно франк-масонства, по вычислению известного масона Виларио дель Вилар, имеющего ныне (в начале XX века) 137 000 лож с 18 732 184 братьев и 2 576 460 сестер. В этом числе только 5579 лож с 333 607 членами признаются «правильными». Армия огромная. Но этим дело не заканчивается, а лишь начинается новая организация, которую Папюс называет «иллюминатской», а также «невидимой», в противоположность к «видимому» при всех своих тайнах франк-масонству. Это не то иллюминатство, которое было учреждено Вейсгауптом, или если то, то лишь в том смысле, что оно подсказало Вейсгаупту свое название. Это есть некоторое особое учреждение «посвященных», и уже «просвещенных», которые действовали в старом розенкрейцерстве и раньше его и которые в 1640—1717 годах основали франк-масонство. Так говорит Папюс, так указывают некоторые предания (шведской системы). Копен Албанселли также не сомневается в существовании чего-то «невидимого», которое он называет «невидимым масонством». Но это, строго говоря, уже не масонство, а нечто высшее. Тот же Папюс весьма предупреждает от смешения масонства с иллюминизмом. Но в этих глубинах тайн мы уже ничего не знаем, кроме того, что это нечто не масонское, а лишь высящееся над масонством. Таким образом, франк-масонство даже в совокупности 33 степеней не должно считать чем-то вполне самостоятельным. Есть нечто «сверхмасонское», но о нем дальше намеков не идут наши сведения. Тайна хранится прочно, и подбор деятелей, очевидно, производится очень усовершенствованными способами, быть может, именно теми, на которые наводит теория «сомнамбул» и «гипнотизеров». Вся же эта непроницаемо темная сила увенчивается, по убеждению и утверждению Копена Албанселли, еще новым этажом: **еврейским центром**, преследующим цели всемирного владычества Израиля и держащим в своих руках как видимое масонство с его 33 степенями, так и неведомые степени невидимого масонства или «иллюминатства».

По общему утверждению, подчинение низших степеней высшим создается не каким-либо юридическим путем. Тут нет **приказаний**, нет начальства. Есть только **воздействие** сверху вниз, воздействие самыми различными способами. Высшие слои проникают собою низшие и влияют на них, побуждают разного рода внушениями и воздействиями к требуемому им действию. Этот способ воздействия поддерживается системой **тайны** и повиновения. Верность принятым обязательствам вознаграждается в масонстве

очень широко. Каждый «брат» ни в какой беде не погибнет, исключая каких-нибудь совершенно экстренных случаев. Поступив в масоны где-нибудь в Лондоне или Париже, новый член, если пожелает уехать в Россию или Буэнос-Айрес, получает рекомендации, обязательные для каждого масона этих стран. Приезжего везде примут, устроят. В политике во многих странах уже почти невозможно иметь карьеры правительственной или депутатской, не поступивши в масоны. Но зато неверность, измена караются неукоснительно и жестоко. За нее, как уверяют, человек и прямо «устраняется» из числа живых.

В прежнее время клятвы масонов были в этом отношении весьма выразительны.

«Я, — произносил посвящаемый в степень шотландца, — обещаю, клянусь и даю обет хранить нерушимо все секреты, знаки и тайны, которые мне были до сих пор открыты и которые мне будут открыты в первых пяти степенях совершенных масонов, в которые я посвящен... Позволяю, если я их открою, чтобы мне вскрыли жилы на висках и горле и обнаженного выставили на самую высокую из пирамид (? — *Л. Т.*), где я должен бы был испытывать суровость ветров, жар солнца и холод ночей, чтобы моя кровь медленно вытекала из жил, пока не истощится дух, оживляющий мое тело, и чтобы для увеличения страданий души и тела я был принуждаем принимать ежедневно пищу, сообразованную с тем, чтобы продолжить мучительный голод, ибо в этом не было бы ничего слишком сурового для клятвопреступника*.

Дешамп замечает, что в правилах Великого Востока Франции эти обязательства и клятвы для каждой степени посвящения уже переделаны и в них очень смягчена форма, хотя дух остается тот же. Вообще, говорит он, современное масонство стремится упростить свои ритуалы, уменьшить число испытаний для приема членов степеней, смягчить шокирующие формулы, которые содержатся в «тюилерах» (сборники знаков для опознания членов), ловкие люди, находящиеся во главе масонства, действуют энергично в этом смысле и быстро изменяют внешние его формы.

Те же упрощения обрядов производились в Германии стараниями Финделя. Но, разумеется, сущность остается одна и та же. Остается и тайна. Всякие сообщения об учении и символике масонства вообще преследуются и подвержены цензуре. Писать о масонстве членам лож возможно лишь с разрешения масонских властей, да и то случается, что разрешенное сначала потом объявляется запрещенным. Финдель рассказывает печальную судьбу ученого Краузе в начале XIX века за опубликование сочинения «Die drei altesten Kunst-Kunden der Freimaurere» («Три старейших приме-

* Дешамп. Т. I. С. 50. Заимствовано из Recueil precicux de la Macomierie (Краткого масонского сборника. — *Ред.*). Издание филадельфийское 1787 г., издание авиньенское 1820 г.

ра искусства франк-масонства». — *Ред.*) (в 1810 году)*, где на основании этих трех документов доказывает, что основная идея масонства именно состоит в союзе человечества. И вот из-за этого-то против Краузе началась ожесточенная травля «братьев». Его и Моссдорфа, способствовавшего работе Краузе, исключили из союза и, говорит Финдель, «жестоко весь век вредили Краузе, стараясь изгонять его из университетов и лишить куска хлеба, в чем и успели». «История дальнейших страданий Краузе, — прибавляет Финдель, — составляет самую черную страницу в истории немецкого масонства»**.

Рагон, один из крупнейших французских масонов, составил и опубликовал, с разрешения секретаря Великого Востока, сочинение «Философский и объяснительный курс древнейших и новейших посвящений» (в 1839 г.). Через три года книга была воспрещена Великим Востоком как вредная. Еще более популярный масон Клавель, написавший «Живописную историю франк-масонства», был за это исключен на два месяца из союза и подвергнут денежному штрафу. Масонская цензура не всегда и не везде, однако, была одинаково строга, и таким образом явилось в свет несколько тюилеров и справочников ритуала, которые, конечно, не остались неизвестны исследователям-«профанам». Впоследствии у французских масонов было формально воспрещено что-либо печатать о их братстве иначе как с разрешения, и притом исключительно в официальной масонской типографии. Во всяком случае, за свыше 200 лет открытого масонского существования (с 1717 года) написано такое громадное количество сочинений о масонстве и самими масонами, сообщено такое обильное освещение «тайн» в разных курсах, требниках и тюилерах, что теперь уже трудно закутать все это в возобновленную тайну. «Относительно франк-масонских обычаев, символики и т. п., — замечает Шустер, — существует целый ряд сочинений, доступных и “профанам”, так что в этом отношении уже не может быть речи о масонской тайне»***.

Труднее проницаемыми остаются **действия** масонства, но и в этом отношении за эпоху с конца XVIII века по последние десятилетия XIX века антимасонскими писателями и обществами разоблачено множество сведений.

Нам должно, однако, прежде всего уяснить себе идейную сторону масонства.

Масонство заговорило в такое время, когда было подготовлено широкое движение против христианства. Но в отличие от господствовавшего тогда деизма, шедшего об руку с атеизмом, франк-ма-

* Это три древнейших документа еще **строительных каменщиков** — «Торкский устав», «Допрос» и «Ученический катехизис». Краузе, имевший к своим услугам богатую масонскую библиотеку Моссдорфа, признает эти документы подлинными.

** Финдель. История франк-масонов. Т. 2. С. 140.

*** Георг Шустер. Тайные общества, союзы и ордена. Т. 2. С. 53. Он исчисляет масонскую литературу в с лишком 10 000 разных сочинений.

сонство выступило с характером пантеистическим, прямо заявив себя не чем-нибудь новым, а возрождением дохристианского языческого мировоззрения.

Вот как оно рисуется своими официальными документами. Базо, автор нескольких масонских книг, очень авторитетный член ордена, объясняет в своем справочнике*:

«Масонство есть не что иное, как первобытный культ, который люди открыли по удовлетворении первых нужд. Браманы и египетские жрецы передали его тайны Соломону. По разрушении Иерусалима и народ иудейский рассеялся, и это масонство распространилось с ним по всей земле. Это были тайны соломоновского масонства, которое называют более подобающим образом — свободным масонством, Franc-moconnerier».

Символика масонства объясняет нам содержание этого первобытного культа. По «Manuel» Базо, когда при посвящении ученика в подмастерья его спрашивают, зачем он хочет получить эту степень, он отвечает: «Чтобы узнать букву Г». Его спрашивают: «Что означает эта буква?» Он отвечает: «Во-первых, она означает геометрию... Во-вторых, она есть инициал одного из имен великого архитектора вселенной и символ божественного огня, который делает нас способными различать, знать, любить, применять истину, мудрость и справедливость».

Рагон по этому поводу объясняет, что буква *Г* ставится вместо еврейского *Иод*, инициала Иеговы. «Эта буква означает несотворенное бытие, принцип всех вещей... Каббалисты, — замечает Рагон, — употребляют ее для обозначения принципа, из которого происходит все остальное»**.

«Буква Г, — продолжает он, — есть не только инициал одного из имен великого архитектора вселенной, но символ божественного огня, который нас делает способными различать, знать, любить, применять истину, мудрость и справедливость. Природа, символизируемая священным огнем, указывает подмастерью-неофиту род изучения, к которому он должен отныне прилагать свой ум. Огонь оживляет все дышащее в воздухе, на земле и в водах. Солнце, образ, которому посвящается в наших храмах, есть прирожденный огонь тел, огонь природы, производитель света, тепла и горения. Он есть действительная причина всякого порождения. Без него нет движения и существования. Он дает материи форму, он безмерен, неразделим, непогибающ и присутствует всюду».

Но огонь есть принцип двойственный.

* Цитаты из Базо, Клавеля и Рагона заимствуются у Дешампа. Цитируются: Manuel du Franc-Macon par Ei. Fi. Bazot; Ragon, Cours philosophique et interpretatit des imitiatiens anciennes et modernes; Clavel, Histoire pittoresqued la Franc-maconneric (Базо. Руководство по франк-масонству, 1812 г.; Рагон. Курс философский и пояснительный посвящения старейших и современных; Клавель. Иллюстрированная история франк-масонства. — *Ред.*).

** Deschamps. Указ. соч. Кн. I. С. 32—33.

«Это элемент, который, будучи принципом жизни всех существ, становится вследствие своей деятельности постоянно действующей причиной их разрушения и их агрегации в другие смеси». Двойственность этого принципа символизируется при посвящении в степень мастера. «Степень мастера, — говорит Рагон, — аллегорически обрисовывает смерть Бога-света». Символическое изображение этих двух принципов составляют у масонов две колонны Соломонова храма — Яхин и Боаз.

«Колонны Яхин и Боаз, — говорит Клавель, — представляют два порождающих фаллуса: один — света, истины и добра, другой — мрака, смерти и зла; вместе они поддерживают равновесие в мире». Это, можно заметить, та же самая идея, которая выражается у каббалистов сефирами **Хесед** и **Гебура**. Тем характернее дальнейшее объяснение Рагона. «**Догмат двух принципов**, — говорит он, — преподаваемый под аллегорией света и тьмы, **образует основание масонства**, как и всех древних мистерий. История Атиса, Митры, борьба Ормузда и Аримана, Осириса и Тифона, Христа и сатаны суть лишь постоянная борьба света и мрака».

Легко видеть, что в мировоззрении масонства лежит возрожденный дохристианский пантеизм. Их Бог, как формулирует Дешамп, есть сама природа. «Бог масонства есть Бог-Все, Бог Пан, представляющий объединенные два принципа добра и зла, Бог, делающийся вселенской квинтэссенцией, два духа — высший и низший, выдыхаемые и вдыхаемые один другим и отождествляющиеся с землей, водой, воздухом, огнем и эфиром, которые они постоянно геометризируют в их вечной и продолжающейся деятельности» (Т. I. С. 34).

Само собою понятно, что тут нет места для христианства. Самого Христа масонское учение еще может допускать как человека, но никак не в смысле Бога. Это масоны обнаружили и своим отношением к Ренану и Штраусу, отнимавшим у Христа его Божественное достоинство. Когда Ренан написал свою «Жизнь Иисуса», бельгийские масонские ложи сделали у себя публичную подписку на поднесение ему золотого пера. Когда умер Штраус, масонский журнал «Баугютте», редактируемый Финделем, превознес его величайшими похвалами. «Он совершил великое дело. Привет ему!.. Тысячи и миллионы масонских братьев сердечно симпатизировали этому могущественному разрушителю, помогавшему расчистить место, на котором должен быть воздвигнут Храм будущего человечества».

Впрочем, в «Курсе» Рагона прямо отвергается христианское учение. Он говорит: «Учение Христа составили три главные принципа, вытекающие из древних мистерий: единство Божие, свобода человека и совести и равенство между всеми членами человеческой семьи». Все остальное — выдумка духовенства. «Учение Христа не говорит ничего о христианской Троице, это учение позднейшего духовенства, подражание индусской троице, которая, будучи всегда только аллегорией, не могла быть реальным существом».

Откровение также совершенно отрицается масонством. Рагон говорит, что тот, кто первый сказал людям о существовании Бога, был благодетелем человечества, а тот, кто заставил этого Бога говорить, был обманщиком. Масонство признает лишь натуральную религию, и, объясняя ритуал рыцаря солнца (28-я степень масонства), Клавель прямо говорит, что «рыцари солнца имеют целью установить **натуральную религию на развалинах религий, установленных на Откровении»**.

Разумеется, масонство отрицает также первородный грех и его искупление. «Заблуждения моральные и религиозные, и особенно это роковое верование в природную греховность человека, составляют причину почти всех злых дел человека. В действительности человек рожден добрым и только учреждения дурны», — поучает масонский журнал «Le Globe». Масон Пулеви, обрисовывая в своей парижской ложе задачи масонства, восклицает: «Пусть же не будет больше вопроса об искуплении. Человек никогда не падал: он, наоборот, только беспрерывно повышался»*.

Во многих случаях у масонов проявлялась прямая ненависть к Христу. Франк-масон Дельпеш в 1902 году говорил:

«Триумф Галилеянина длился 20 веков. Он умирает в свою очередь... Иллюзия длилась слишком долго... Он идет в пыль веков, туда же, куда пошли другие божества Индии, Египта, Греции и Рима, перед алтарями которых преклонялось когда-то такое же множество обманутых человеческих существ. Франк-масоны, нам отрадно констатировать, что мы не чужды этому раскрушению ложных пророков»**.

Наконец, в масонстве имеются направления, представляющие прямой сатанизм. Об этом много писал Марджиотта. Но мы имеем также свидетельство Копена Албанселли, которого никак нельзя заподозрить в выдумках, когда он заявляет положительно, что имел на это в руках подлинные документы. Я, говорит он, имел возможность несколько лет назад нащупать доказательство, что существуют некоторые масонские общества, которые суть **сатанические общества**, не в том смысле, чтобы диавол приходил лично председательствовать на собраниях, как говорил этот шарлатан Лео Таксиль, но в том смысле, что **их члены исповедуют культ Люцифера**. Они обожают Люцифера как якобы истинного Бога и воодушевлены непримиримой ненавистью против Бога христианского». У них установлена даже особая формула, расточающая «проклятия» Ему и возглашающая славу и любовь Люциферу.

«В этих обществах учат, что все повелеваемое христианским Богом неприятно Люциферу, что все Им запрещаемое, напротив, приятно Люциферу. Что вследствие этого нужно делать все запрещаемое христианским Богом и беречься как огня всего, что Он

---

* Дешамп. Т. I. С. 8. Цитировано из масонских журналов «Le Globe» и «Chaine d'union» («Глобус» и «Узы единения». — *Ред.*).

** Copin Albancelli. Le Pouvoir Occulte (Власть оккультизма. — *Ред.*). С. 402.

повелевает. Я повторяю, что имею в руках доказательства всего этого. Я читал и изучал сотни документов, относящихся к одному из этих обществ, документов, которые мне не дозволено публиковать, но которые исходят от членов — мужчин и женщин — означенных обществ. Я мог констатировать, что это общество есть истинная школа сладострастия, переходящего все, что возможно вообразить (это, видимо, доставляет удовольствие Люциферу), и что убийство там также постоянно практикуется, потому что это неприятно христианскому Богу, а, следовательно, приятно Люциферу. Все остальное — соответственно с этим.

Справляясь в документах, в которых я нахожу доказательство сказанного, я вспомнил легенду, которую я встречал в одном из масонских ритуалов.

По этой легенде, все франк-масоны происходят будто бы от Хирама, строителя Соломонова храма, и от царицы Савской Балкис. Эти же будто бы в свою очередь происходят от Каина, который не был, как нам доселе внушено верить, сыном Адама и Евы, но будто бы был сыном Евы и Эблиса, ангела света. Эблис — это ангел света, и, таким образом, значит — Люцифер, отец всех франк-масонов...

В числе членов этого общества — очень немногочисленного — я видел огромную пропорцию евреев, и... одного из наших политических тиранов. Повторяю: я имею в руках доказательства всего этого»*.

Это свидетельство Копена Албанселли тем более достоверно, что он, очевидно, не знает о существовании гностической секты каинитов, которой учение именно и было таково, как у обличаемых ими масонских лож. Вероятно, они принадлежат к тамплиерскому «палладизму», укрепившемуся в Американских Соединенных Штатах.

Вообще, религиозная сторона высших степеней масонства представляет смесь древнеязычеcкой философии, герметизма, гностицизма, Каббалы. В отношении христианства тут если иногда имеется прикосновение, то не более чем в гностических сектах.

Если мы посмотрим религиозное учение в наиболее умеренных толкованиях, то и там видим основное отрицание христианства. В этом отношении лучше всего взять мнения Финделя. Вот как он изображает масонство:

«Франк-масонский союз есть полнейшее выражение стремления **соединить в одно разрозненные части Божества, примирить Создателя с созданными им существами**, а их между собою... Идеал, к которому он (союз) стремится, есть то состояние, в котором **воля Божия есть воля всех»****.

Это последнее выражение было бы точнее, если бы Финдель сказал, что воля Божия есть то, в чем выражается воля людей. Что касается «разрозненных частей Божества», то это означает,

* Там же. С. 291 и след.

** Финдель. История франк-масонов. Т. I. С. 4 и след.

что Бог находится во всех религиях и их догматическими различиями разрывается на части. Главная же задача Финделя — убедить «профанов» в безобидности франк-масонства в отношении государства и церкви.

Оно не враждебно ни государству, ни церкви. В посвящении **книги Уставов** (изд. 1738 года) сказано: «При всем различии наших мнений относительно прочего (так как мы предоставляем каждому свободу совести) мы все единомысленны относительно благородной науки и искусства и общественных добродетелей. Мы верны и добросовестны и избегаем всего, что могло бы задеть какое бы то ни было правительство на всем пространстве земли, под властью которого мы можем мирно собираться в надлежащей форме».

Относительно религии «оно учит уважать и чтить всякую форму исповедания и прежде всего заботится о том, чтобы члены его проявляли в самой жизни любовь и терпимость». Оно не поощряет религиозного индифферентизма, но, «для того чтобы охватить одною общею связью все человечество, **оно опирается только на вечные основы всех религий**, имеет в виду только нравственное достоинство их последователей, предоставляя каждому полную свободу в его частных мнениях». Финдель считает, что таким образом «в среде его (масонства) **счастливо устранены все политические и религиозные препирательства**, которые обливают горечью жизнь и становятся элементами раздора».

Так рекомендует свое общество миру «профанов» Финдель. Однако эта характеристика весьма расходится с историческими фактами, сообщаемыми самим же автором. Когда он говорит, будто бы в среде масонов устранены все препирательства, — это неверно. Стоит вспомнить вышеприведенную историю Краузе. Сам Финдель постоянно спорит с высшими степенями, и особенно с тамплиерством. Папюс (Жерар Энкос) принципиально спорит против голубого масонства и его притязаний признавать действительными только ложи, «правильно», то есть с его разрешения, учрежденные. Эти «правильные» ложи он обвиняет и во лжи, и в хищениях. Он обвиняет голубое масонство в забвении своих собственных символов и угрожает ему, что «невидимые бодрствуют» и сумеют привести его к порядку. В свою очередь Финдель рассказывает о самых наглых подлогах высших степеней по поводу издания процесса тамплиеров и книги Дюкюи об этом процессе. Вообще, в «Истории» самого Финделя приведено множество фактов внутренней борьбы в масонстве.

Но уже верх неправды — говорить об умиротворяющем действии масонства на окружающее общество. Франк-масонство с неумолимой жестокостью преследует своих противников, возбуждает преследования против Церкви и духовенства. Участие масонства в подготовке целого ряда революций в настоящее время общеизвестно. Неумолимое преследование масонами своих врагов имеет не характер простого отстранения их, а характер **мести**,

возведенной в принцип. Легенда о Хираме, преподаваемая в руководстве уже мастерам голубого масонства и развиваемая еще ярче в высших степенях, учит не простой благородной борьбе с противниками, а жестокой **мести** им.

Совершенно неверно также утверждение Финделя, будто бы масонство не вредит государству. Относительно того, сколько опасностей масонство создает для государств и правительств, мы увидим в следующей главе, рассматривающей политическую деятельность ордена. Бывали случаи, конечно, что масоны и поддерживали одни правительства против других, поддерживали даже иностранную власть против власти своей родины. В общей сложности можно лишь сказать, что при лживых уверениях о своей будто бы отчужденности от политики масонство представляет опаснейшую из всех политических партий.

Что касается Церкви, масонство ей принципиально враждебно. Иначе не может и быть. Оно стремится к тому, чтобы стать **выше всех исповеданий**. Как поясняет Финдель, во всех религиях есть доля «вечных основ», все же остальное в них неважно. Но это значит объявлять вероисповедания и церкви чем-то неосмысленным, неспособным понять, что в них важно и что неважно. Масонство одно поняло это и объединяет людей всех исповеданий на том, что считает вечной основой, отбрасывая все остальное на произвол личного мнения. Таким образом, оно ставит себя выше всех религий и хочет в высшей инстанции заменить их собою. Но может ли для Церкви быть враг более опасный?

Масоны, говорит Финдель, желают «соединить в одно разъединенные части божества». Значит, и божество без помощи масонства само не может соединиться в одно целое. Какую церковь не оскорбляет такое понятие «божества». Масоны хотят еще «примирить Создателя с созданными им существами». Значит, по мнению масонов, Спаситель не успел в своем деле, и теперь масоны предполагают более удачно совершить это дело. Но раз у них такие задачи, то, конечно, лишь при полной уверенности в тупости «профанов» можно говорить о «терпимости к христианству». Христианство считает примирение Создателя с тварью уже состоявшимся фактом, масоны же в это не верят и желают приняться за это дело. Но к нему невозможно и приступить, не уничтоживши сначала веры в искупительный подвиг Христа Спасителя, ибо всякий разделяющий этот основной догмат христианства не захочет приступать к делу, уже совершившемуся более девятнадцати веков тому назад. Дело ясно: масонство считает христианство в корне заблуждением и ставит своей задачей заменить его собою. Как же можно тут говорить о терпимости?

Таким образом, верования масонства и в формулировке Финделя совершенно упраздняют христианство. Что касается каких-то метафор о «разрозненности» частей божества, которое будет собрано воедино усилиями масонства, то единственный смысл
 этого состоит в том, что божество пантеистично и реально кон-

центрируется только в людях. Точно так же и «примирение» божества с людьми есть выражение метафорическое, которого реальный смысл не «примирения», а «соединения» бессознательной божественной субстанции мира с сознательной ее концентрацией в человеке.

Общее мировоззрение масонства таково, что оно не допускает никакой религии, имеющей своей основой веру в Личного Бога Создателя и Его Откровение. Масонство постоянно и заявляло свое враждебное отношение к христианству, когда не считало нужным притворяться. «За исключением некоторых особенных лож, — писал масонский журнал «Revue Masonnique» в январе 1848 года, — **огромное большинство масонов не только не допускает христианства, но борется с ним до последней крайности»***.

Впрочем, это относится и к другим религиям. Гольфин в лондонской ложе «Менфис» говорил:

«Если масонство допускает вход в свои храмы еврею, магометанину, католику, протестанту, то это под условием, чтобы он сделался новым человеком, отрекся от прежних заблуждений, отбросил суеверия и предрассудки, в которых был воспитан с молодости»**.

В 1854 году в статутах Великого Востока Франции было вписано в пункте первом, что орден франк-масонов «имеет основанием существование Бога, бессмертие души и любовь к человечеству». Раньше этих слов не было, и они были вписаны по практическим соображениям времени. Однако повсюду в масонском мире накоплялось недовольство этим нововведением, и с 1866 года посыпались протесты, вследствие чего прибавка о Боге и бессмертии души была выброшена новым конвентом в 1877 году. По поводу этого отречения от Бога и бессмертия души в масонстве произошли разногласия. Ложи английские и Соединенных Штатов выразили свой протест, прекратив сношения с французским Великим Востоком. Но общий съезд германских лож объявил, что произведенная в Уставе перемена не дает оснований к перерыву сношений с французским Великим Востоком.

Впрочем, малодушная вставка места о Боге ничуть не показывала, чтобы масонство в 1854 году признало Божество в нашем смысле. В то же время в 1856 году **Manuel** Тайсье, одобренный масонскими властями, объявлял, что «для истинного масона **божество и природа суть синонимы»*****.

С таким пониманием, конечно, можно признавать «существование Бога». Журнал «Monde Maconnique» («Мир масонства». — *Ред.*) писал в 1862 году: «Наши предшественники установили две формулы, с которыми все добросовестные люди могут согласиться: Бог, великий архитектор вселенной, есть общее наименование, которое со времен Платона все могут принять для Бога, почитае-

* Deschamps. Les societes secretes. Кн. I. С. 115.

** Там же.

*** Deschamps. Указ. соч. Кн. I. С. 118.

мого каждым из них, даже те, которые не верят в Бога». Это, собственно, потому, что «богом» масоны называют «то, через что все существует», хотя бы это была какая-нибудь физическая сила*.

Как выражается ритуал Великого Востока Рима — «атеизм непонятен. Единственное различие, которое может быть между двумя добросовестными людьми в отношении Высшего существа, сводится к тому, **духовна или материальна первичная причина**. Но материалист не есть атеист»**.

В отношении божества у людей существует просто некоторое недоразумение, объясняет «Monde Maconnique» в мае 1870 года.

«Есть, — говорит он, — только одна истинная религия — это **культ человечества**. Та **абстракция**, которая, возводимая в систему, образовала все религии, то есть **Бог** есть не что иное, как совокупность всех наших наиболее возвышенных инстинктов... Этот Бог есть продукт великодушной, но ошибочной концепции человечества, которое обобрало себя в пользу химеры. Возвратим же человеку то, что ему принадлежит, и культ, который мы воздаем созданию, воздадим самому автору его»***.

Таким образом, когда масонство говорит о «Боге» или «великом архитекторе» вселенной, то под этими выражениями понимается или вообще природа, или, более часто, первичная причина, какого бы она ни была рода, или, наконец, простая абстракция высших человеческих качеств. Ничего общего с Богом истинным, с Богом Личным, Создателем мира или даже личным Устроителем (демиургом) это не имеет.

В общей сложности франк-масонство даже как известное философское мировоззрение неизбежно борется против христианства. Но орден явился в свет не как «академия» натурфилософии, а как союз действия: это «строительство Храма». Он стремится пересоздать все учреждения, на которых держится мир христианской культуры, то вкладывая совершенно иное содержание в эволюцию общественности и государственности, то даже участвуя в государственных насильственных переворотах. На эту сторону его нельзя также не обратить внимания.

ГЛАВА LIV
Политическая роль масонства

Тот, кто желает беспристрастно оценить политическую роль масонства, не допуская себя быть одураченным и в то же время, не возводя на масонство несправедливых обвинений, чувствует себя крайне затрудненным, слыша утверждения масонства, будто бы оно по принципу не входит в политику, а занимается лишь пересозданием человеческих душ. Такие утверждения не всегда

* Там же. С. 118—119.
** Там же. С. 121.
*** Там же. С. 119.

составляют преднамеренную ложь. Без сомнения, есть немало масонов, которые не знают политической стороны действий своего союза. Сверх того, масонство есть учреждение крайне сложное, в котором общая основная мысль, но есть несомненные разногласия в выводах из нее. Кроме того, масонство состоит из различных слоев, которых цели не одинаковы. Наконец, зловредная таинственность, которой оно окутано на всех ступенях, таинственность, при которой не только посторонние, но и сами члены союза не в состоянии распознавать истинных действий его, приводит к тому, что вполне знают эти действия, может быть, лишь те «невидимые» руководители, о которых ни сами масоны низших степеней, ни тем более посторонние люди не имеют никаких сведений. При таких условиях обличители масонства, даже не желая быть несправедливыми, могут впадать во многие ошибки, ибо принуждены судить по данным недостаточным, не допускающим проверки, а потому, вероятно, нередко неточным.

Что масонский союз имеет цели политические, это, однако, не подлежит ни малейшему сомнению. Эти цели неизбежно вытекают из самого существа его. Какова цель масонства по его собственному заявлению? Авторитетнейший Клавель, автор «Живописной истории масонства», сам масон, изучавший и теорию, и историю союза и пользующийся общим уважением масонского мира, так определяет цель масонства: «**Уничтожить между людьми различие ранга, верований, мнений, отечества**... сделать из всего человечества одну и ту же семью... — вот великое дело, которое предприняло масонство и на котором ученики, подмастерья и мастер призваны соединить свои усилия»*.

Такая цель есть, по существу, политическая, не осуществимая без глубочайших социально-политических переворотов не только существующего строя, но всех основ, на которых существовало человеческое общество с самого своего возникновения. На место этого строя масонская цель должна поставить некоторый другой, ему противоположный. Для этого необходима борьба, подавление противников, принуждение их жить так, как требуется, согласно основной масонской цели. Различие может состоять только в том, что эта цель может достигаться сразу или постепенно, с большими или меньшими захватами, с известными передышками на пути. Но так или иначе, пред масонством стоит приобретение политической власти, и это иногда высказывается им с безграничной самоуверенностью. Так, масон Блюменгаген говорил в своей ложе в 1825 году: «Орден франк-масонов завершил свое детство и юношество. Он теперь возмужал, и, прежде чем кончится третье столетие франк-масонства, мир увидит, чем оно стало в действительности. Дух масонства внимательно бодрствует, предусматривая ход грядущего и мировые настроения, он пускает корни во все закоулки земли и утверждается прочно в сердце страны. И когда весь мир станет храмом ордена, лазурные небеса — его кровлею

* Deschamps. Les societes secretes. Кн. I. С. 211.

и полюсы — стенами его, а трон и церковь его столбами, тогда земные державы **сами преклонятся перед нами и предоставят нам управление миром**, а народам свободу (? — *Л. Т.*), нами подготовленную. Пусть господин мира даст нам только одно столетие, и мы достигнем цели, заранее предначертанной. Но для этого нужно, чтобы ничто не замедляло работы и чтобы наша стройка подымалась с каждым днем выше. Будем незаметно класть камень за камнем, и невидимая стена будет вырастать все выше»*.

Блюменгаген в 1825 году мог с большим правом делать такие прогностики, так как в это время только что завершился круг первой Французской революции, завоевания которой уже стали признанным достоянием Европы. В совершении же этого громадного переворота масоны играли роль первостепенной важности. Финдель, постоянно старающийся выставить орден совсем безобидным учреждением, жалуется, что в отношении первой Французской революции на масонов возводятся несправедливые обвинения. «Многие противники масонства, — говорит он, — в пылу вражды к нему доходят до того, что стали обвинять братство не только в том, что оно подготовило революцию, но даже и произвело ее. Мы не станем останавливаться на этом забавном обвинении... Однако нельзя отрицать, что масонство **помогало и способствовало подготовлению лучшего порядка вещей в государстве**... Оно радостно приветствовало первые мирные завоевания революции... При известии о взятии Бастилии политические чувства членов ложи, рассказывает Жуо, вырвались наружу. Наша ложа смело объявила себя на стороне этого события и новых принципов, провозглашенных Национальным собранием». Точно так же за год перед этим Великий Восток циркулярно собирал по ложам подарок Национальному собранию. Реннские ложи решили ознаменовать начало революции торжественным актом благотворительности и т. д.»**.

Однако не враг масонства и революции, а сам революционер и масон, Луи Блан[22], определяет роль франк-масонства в революции далеко не одними симпатиями «лучшему порядку вещей».

Нужно, говорит он, указать мину, которую тогда подводили под троны и алтари революционеры, более опасные, чем энциклопедисты. Тут действовало общество из людей всех стран; связанные между собой символическими конвенциями, они обязывались клятвенно нерушимо хранить секрет и пр.: таковы были франк-масоны. Накануне Французской революции франк-масонство приняло огромные размеры. По самым основам своим оно отрицало учреждения и убеждения окружающего мира. Правда, что, собравшись за столом, масоны пили за здравие государей в монархических странах и за гражданские власти в республиках. Но эти предосторожности, внушаемые благоразумием, не уничтожали, по существу, революционных влияний франк-масонства... С другой

* Deschamps. Указ. соч. Кн. II. С. 520.

** Финдель. История франк-масонов. Т. I. С. 35–36.

стороны, тайна, страшная клятва, секрет, узнававшийся только мужественным перенесением страшных испытаний, секретные знаки, по которым братья узнавали своих по всему миру, хранение тайны под угрозой проклятия и смерти, церемонии, относящиеся к истории убийства и внушавшие идею мщения, — что могло вернее вести к заговорам? Потом явились угрожающие нововведения. Так как в трех степенях обычного масонства было много лиц, по общественному положению и принципам враждебных социальному перевороту, то новаторы умножили ступени мистической лестницы общества. Они создали новые этажи лож, предназначая их для горячих голов. Они учредили высшие степени: избранного мастера, рыцаря солнца, ложи строгого послушания, кадоша или перерожденного человека. Мрачное святилище не открывалось перед адептом раньше долгого ряда испытаний, которые должны были показать успехи его революционного воспитания, постоянство убеждений, прочность закалки сердца. Об этих-то подземных школах Кондорсе[23] в своей «Histoire du progres de l'esprit laumain» («Истории развития человеческого разума». — *Ред.*) делает намек, обещая рассказать, какие удары монархическому идолопоклонству и суеверию нанесли филиальные тайные тамплиерские общества»*.

А вот как оценивает роль масонов во Французской революции и последующих движениях Европы французский масон Малаперт, оратор Верховного Совета шотландской системы, в торжественном заседании мастеров ложи Эльзаса Лотарингии в 1874 году. Он говорил: «В XVIII веке масонство было столь распространено в мире, что можно сказать, **с этой эпохи ничто на свете не делается без его согласия**. Нет надобности говорить о гигантской работе наших французских философов, которые все были масоны. Поэт Виланд, философ Кант — не единственные масоны своей эпохи. Все замечательные люди считали за честь быть присоединены к нашим мистериям. **Немецкие ложи аплодировали первым усилиям наших устроителей конституций**... Когда началась война, Франция двинулась вперед, и благодаря нашим идеям **мы повсюду нашли друзей**... Потом Франция отказалась от своей роли, она вручила свои судьбы удачливому солдату, который восстановил дворянство и угрожал восстановить древние привилегии...»**

Тогда отношения масонства к Наполеону изменилось, и немецкие масоны, сначала изменившие отечеству, возвысили свой голос против французов, в силу чего и возникло немецкое национальное движение.

Относительно громадного значения масонов во Франции революционной эпохи Малаперт совершенно прав, как видно уже из слов Луи Блана.

---

* Луи Блан. История Французской революции. Т II. С. 74—81.

** Дешамп цитирует из масонского журнала «Chaire d'Union», 1874 года. С. 85.

Масонские ложи явились во Францию из Англии с 1725 года (Париж) и умножались постепенно, особенно в начале 40-х годов. «Уже своим словом в различных классах общества, — говорит Базо, — франк-масоны приготовили умы к великой моральной революции, когда сочинение философов Гельвеция, Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Дидро, Даламбера, Кондорсе, Кабаниса и т. д. привносили свой могущественный свет». Эти философы в большинстве и сами были масоны. Наряду с масонством английского ритуала скоро возникло масонство тамплиерское, одним из инициаторов которого был регент Филипп Орлеанский. Он, по Клавелю, даже просил португальский орден Христа (бывших тамплиеров) доставить древние уставы рыцарей Храма. К тамплиерскому ордену принадлежали первоначально люди самого высокого дворянства. Его гроссмейстерами были один за другим герцог Де Мен, граф Клермон, принц Конти, герцог Коссе Бриссак. Вообще, среди аристократии увлечение масонством было велико. Членами лож делались люди всех влиятельных учреждений и члены парламентов, чем объясняется их либерально-оппозиционная роль. Так называемые философы почти поголовно принадлежали к масонству, как Вольтер, Гельвеций, Дидро, Даламбер, Кондорсе и пр. Особенно горячим масоном был сам Вольтер, который принял посвящение еще во время своего пребывания в Англии. Впоследствии он был членом и других лож во Франции как «Востока». В переписке Вольтера сохранилось немало указаний на его принадлежность к франк-масонству, он сам показывает, что принадлежит к высоким степеням. «Мы составляем корпус мужественных рыцарей — розенкрейцеров, кадошей, защитников истины» («Nous jommer un corps de braves chevaliers — Rose — Croix, Kadosch, defenscurs de la verite»), пишет он Демилавалю, который был членом особой ложи, основанной Вольтером и где собирались «философы» Гольбах, Дидро, Гримм, Гельвеций, Мореле, Лагранж*.

Эти философические рыцари розенкрейцеры и кадоши своей пропагандой подрывали старые устои Франции, прежде же всего религию и ее учреждения. Особенно ненавидел Вольтер монахов и если не мог уничтожить их всех, то вместе с масонскими членами парламентов провел победоносную кампанию против иезуитов, которые и были в конце концов изгнаны из Франции.

Для успешности пропаганды во Франции, в противность основным правилам масонства, были учреждены даже женские ложи, куда потянулась высшая аристократия. Гроссмейстершами были, например, герцогиня Бурбонская, герцогиня Шартрская, злополучная принцесса Ламбаль, отрубленную голову которой впоследствии озверелая толпа носила на пике. Дам в ложи тянули различные побуждения: и неудержимая страсть поболтать на высокие темы, и приманка оппозиции, и элемент чудесного, которое вносили с собой мартинисты. Известно, как блистал в это время в высшем свете шарлатан Калиостро (Бальзамо). Хотя он возбуждал отвра-

* Deschamps. Указ. соч. Т. II. С. 2—26.

щение в философствующих служителях Разума, однако был допущен к действию из-за утилитарно революционных соображений. В некоторых случаях дам привлекала и простая распущенность.

Маркиз Жоффруа говорит о ложе Эрменонвилля: «Известно, что замок Эрменонвилль, принадлежащий Жирардену в десяти лье от Парижа, был знаменитым логовищем иллюминизма. Известно, что там, у могилы Жан-Жака, под предлогом прихождения к состоянию природы царствовала самая ужасная распущенность нравов. Ничто не сравнится с гнусностями, царствующими в этой эрменонвильской орде. Все женщины, допущенные к мистериям, делались общим достоянием всех братьев и отдавались по воле случая или выбора этим истинным адамитам»*.

Распущенностью нельзя было удивить тогдашнюю Францию, но многие указывали властям на революционную опасность масонства. Так, шевалье Фолар, бывший масон, уже в 1729 году начал предупреждать о том, что масонство готовит революцию. Сначала на это не обращали внимания, но в 1737 году Флери[24] добился у короля Людовика XV запрещения масонского ордена. Это, однако, мало помогало. Правительственная машина настолько уже расхлябалась, что неспособна была выдерживать какую-либо систему. Герен замечает, что уже всюду установились традиции вялости, снисхождения и безнаказанности. Чиновники, пробовавшие доносить правительству о действиях масонства, чаще всего получали выговоры за докучливое усердие. Масонство продолжало процветать. В 80-х годах XVII века ложа Candenu в циркуляре от 31 мая 1782 года насчитывала во Франции миллион масонов. Лож в это время во Франции было более 700**, и их агитация проявлялась всюду. «Дух беспокойства, волнения, бунтливости, — говорит Дешамп, — чувствовался повсюду... Документы того времени показывают, какое значительное место занимали ложи в социальной жизни. Смесь всех классов приняла в них чрезвычайные размеры, и почти все высшее дворянство и члены парламентов были членами лож. Прибавьте к этому капитальный факт, что почти во всех полках имелись масонские “мастерские”, включавшие большое число офицеров, и что эти полковые ложи принимали участие во всех “работах” гарнизонных лож, и тогда объясняется anarchie spontaner, эта дезорганизация всех учреждений в первые месяцы 1789 года, о которой говорит Тэн, но которая была в действительности подготовлена издавна»***.

Эта «анархия» была также весьма хорошо организована в революционном смысле, и Луи Блан замечает, что какие-то неуловимые курьеры распространяли по всей стране с быстротой телеграфа агитирующие секреты, выкраденные из учреждений, коллегий, канцелярий, судов и консисторий.

* Deschamps. Указ. соч. Т. II. С. 93.

** Вообще по всему миру тогда считалось 4 миллиона масонов при 3217 ложах. Дешамп. Кн. II. С. 129.

*** Там же. С. 91. Полков, имевших масонские ложи, насчитывали 40.

Конечно, мы не должны забывать характеристики Луи Блана, которая оправдывается и всеми последующими эпохами. Масонство было и остается разнослойным. Низшие степени его лож могут быть относительно более умными. Но масонство должно рассматривать в целом составе, с высшими ступенями, с филиальными группами, каковой была группа иллюминатов, а впоследствии карбонариев. Эти группы так и сами смотрят, что символическое масонство имеет свои функции вырабатывать материал, пригодный для комплектования высших степеней, которые, в свою очередь, давят на низшее масонство, побуждая его к потребным для них действиям. Символическое масонство может иногда роптать на это, может стараться укрыться от воздействия. Это не изменяет его роли в общемасонской деятельности.

Активная революционная деятельность в эту эпоху принадлежала мартинистам, иллюминатам и тамплиерским степеням. К ним принадлежала большая часть революционных деятелей. И эти лица также не всегда вполне сходились между собой, и борьба, например, между жирондистами и монтаньярами[25] была борьбой различных слоев масонства. Защитники масонства пользуются этим, указывая, что в течение революции погибло немало членов ордена. Конечно, и принцесса Ламбаль была масонка, и Филипп Эгалите имел высокий чин в масонстве. Но нет такой революционной партии, которая бы не раздроблялась на враждующие фракции, когда после победы над общим врагом начинаются частности их собственного внутреннего действия. Это имеет место и в масонстве.

Если в идейной подготовке революции конца XVIII века масонство занимало огромную и даже первенствующую роль и если среди французских «философов», являвшихся главной подготовительной силой, огромное большинство были франк-масонами, то и активные деятели осуществляемой революции были в огромном большинстве также масонами. Перед 1789 годом, по рассказу Дешампа, объединяющего свидетельства ряда исследователей, в масонстве началась оживленная работа по организации сил для действия. Огромную роль в этом отношении сыграл Вейсгаупт, молодой германский профессор, который создал орден иллюминатов и слил его с обычным масонством, чтобы давить на массу масонов посредством ордена иллюминатов. Мирабо, имевший от своего двора (французского) дипломатическое поручение к прусскому правительству во время своего пребывания в Берлине, одновременно сошелся и с евреями, и с иллюминатами. Он познакомился с известным еврейским деятелем Мендельсоном, который произвел на него огромное впечатление, так что с этих пор Мирабо стал фанатическим сторонником еврейства, стал «влюблен в еврейство», по выражению Греца. В это же время Мирабо поступил в орден иллюминатов и потому перенес иллюминизм во Францию, в ложу филалетов, в которой был одним из главных членов вместе с Талейраном[26].

В 1781 германские масоны, с участием иноземных, созвали конгресс в Вильгельмсбаде, важный в том отношении, что на нем было признано, что масон, прошедший три символические степени (голубое масонство), мог быть допускаем в ложи всех высших степеней. Это казалось льготою для символического масонства, но в действительности было проведено сторонниками Вейсгаупта с той целью, чтобы дать иллюминатам удобство проникать во все ложи и всюду производить свое давление. В 1785 году французские филалеты, то есть высшая часть ложи Соединенные Друзья (парижского Востока), где действовал Мирабо, созвали общий конвент французских и иностранных масонов в Париже. В 1786 году созван был конгресс во Франкфурте, где было решено начинать революцию во Франции, и вместе с тем, как уверяют, было решено убийство Людовика XVI. Это подтверждается многими свидетельствами. Прусский министр граф Гаугвиц представил в 1822 году на конгрессе в Вероне мемуар о тайных обществах, в котором говорит, что во времена молодости был масоном и в 1777 году руководил несколькими прусскими ложами за три или четыре года до конвента в Вильгельмсбаде. «Тогда я приобрел, — говорит он, — уверенность, что драма, начавшаяся в 1788 и 1789 годах, Французская революция, цареубийство со всеми ужасами, не только были решены тогда, но были результатом обществ, клятв и пр.». Он тогда же открылся Вильгельму III[27], и «мы получили убеждение, что все масонские общества, начиная с самых скромных и кончая высшими степенями, ставят своей целью эксплуатировать религиозное чувство и исполнять самые преступные планы, пользуясь первым как покрывалом для прикрытия второго».

Дешамп приводит также рассказ кардинала Матье о том, что он слышал от некоего Бургона, хорошо ему известного и отличавшегося честностью. Этот Бургон был знаком с мэром Булиньи, бывшим масоном, который и рассказывал ему, как была решена смерть Людовика XVI. В 1786 году был масонский конвент во Франкфурте, где присутствовал и Булиньи со своим приятелем Раймондом, и здесь именно была вотирована смерть короля шведского и Людовика XVI. Крайне потрясенные этим, Булиньи и Раймонд решили больше не посещать ложи.

Тот же Бургон и некто Вейс передавали рассказ Жана Дебри о том, как он попал в цареубийцы. Он был масоном и потом сделался членом французского конвента, где подал голос за смерть короля. Это страшно тяготило его совесть, и он рассказывал в свое оправдание: «Я вышел из дому с твердым решением вотировать изгнание, а не смерть. Я это обещал и моей жене. Но в Собрании мне, масонским знаком, напомнили клятву лож. Угрозы трибун завершили мое смущение, и я вотировал за смерть»*.

По свидетельству Бертрата де Малевиля, министра Людовика XVI, система террора была установлена также масонами в ло-

* Deschamps. Указ. соч. Т. II. С. 134—136.

же Соединенных Друзей, и первая идея его принадлежит Адриану Дюпору*.

Таким образом, европейское масонство проявляло перед началом революции чрезвычайную деятельность и на своих многочисленных конгрессах подготовило все дальнейшие действия.

Перед 1789 годом общие конвенты масонов, созванные в Париже управительным комитетом филалетов, выделили особые секретные комитеты, которые выработали специальные пункты, столь щекотливые, что, как там же объяснено, не только печатание, но и письменное изложение не допускалось осторожностью». Для исполнения же их была сформирована ложа, или клуб, пропаганды. В числе членов клуба находим имена аббата Сийеса, Лакретель Гара старший и младший Кондорсе, Клавьер, Мирабо, Барнав, Дюжор, Тарже, оба Ламета, Буаси Дангла, Робеспьер, Фурнье, аббат Грегуар, Кабанис, Варер де Вьезак, Лаборд, Шамфор, Камбон, Гримм, Гувиен, Фоше и т. д. По Лекуте Лекантеле, были еще Бабоф, Дюпон, Гобер, Марат, Сен Жюст и т. д. Лафайет также принадлежал к масонам. Шенье, Петиен и пр[очие] состояли в ложе Девяти Сестер. Короче говоря, в масонских ложах были все революционные деятели, за немногими исключениями. А может быть, и без исключений, — только принадлежность некоторых неизвестна по недостатку данных.

Большая часть членов клубов якобинцев и кордельеров[28], говорит Дешамп, были также членами масонских лож. Однако же в период террора большинство масонских лож закрылось. Как объясняет Луи Блан, значительное число масонов, будучи крайне либерального образа мыслей, не могли все же, по своим личным интересам, характеру и общественному положению, сочувствовать натравливанию обезумевшей массы на богатых, к числу которых сами принадлежали. В самой горячей схватке революции действовали те, которые выделились в высшие степени. Масонские ложи заменились политическими клубами, хотя и в политических клубах началось расслоение революционеров на более умеренных и крайних, так что на эшафотах погибло немало масонов от руки других своих «братьев». После ниспровержения Робеспьера 9 термидора масонские ложи снова открылись.

Единение масонства в решении начинать революцию с Франции проявилось потом и в поддержании французских войск, которых завоевания всюду вносили уничтожение старого строя и начало нового. Особенно ценную услугу Французской революции оказал герцог Брауншвейгский[29], который был официально гроссмейстером всех немецких лож. При начале войны войска республики состояли из нестройных толп, не способных, казалось бы, сопротивляться закаленным в боях войскам Пруссии под водительством герцога Брауншвейгского, военного героя времен Фридриха Великого. На деле вышло совершенно обратное, и это было произведено чисто изменнически. Вот как происходило, например, знаменитое сра-

* Там же. С. 143—145.

жение при Вальми, впервые прославившее оружие республики. Французы располагали в это время очень незначительными армиями Келлермана в 25 000 человек и Дюмурье[30] — 20 000 человек. Келлерман стоял на холме Вальми, в позиции крайне неудобной, не допускавшей развертывания сил, и впоследствии Наполеон говорил, что тут невозможно было сражаться. У прусского короля имелась армия в 150 000 человек, и, если бы он двинулся вперед, французы могли только погибнуть, тем более что даже и Дюмурье не мог оказать помощи Келлерману, так как против него стоял принц Гогенлое[31]. Фридрих Вильгельм[32] опасался только одного: что французы уйдут раньше, чем он успеет их атаковать, и хотел двинуться немедленно.

Но принц Брауншвейгский нарочно поспешил прибыть к королю и настоятельно убеждал его подождать прибытия австрийских войск. Он успел обмануть короля, который отменил наступление и сдал команду принцу Брауншвейгу. Приблизившись к Вальми, Брауншвейг не атаковал французов серьезно, а, притворяясь, будто идет в атаку, развил сильный артиллерийский огонь. Однако и этого оказалось достаточно для того, чтобы не нюхавшие пороху французские войска уже дрогнули и готовы были бежать. Тогда принц Брауншвейгский объявил позицию Келлермана неприступной и приказал своим войскам отступить. Это невероятное распоряжение привело в негодование его армию, но французы поверили в свою победу и были охвачены энтузиазмом. Несмотря на подаренный им успех, несмотря на подъем духа, французы, однако, находились все-таки в совершенно критическом положении. Принц Брауншвейгский имел на фронте 50 000 человек, а в арьергарде 30 000 австрийцев и эмигрантских войск. Во Франции господствовал ужас, все были уверены, что принц Брауншвейгский будет через две недели в Париже, и собирались уже переводить правительство за Луару, взяв туда и Людовика XVI как заложника. Но Дюмурье и Дантонг, которые оба были масоны, повели переговоры с Брауншвейгом, которому, кроме требований масонского братства, по всеобщим уверениям, дали огромную сумму денег за предательство. В результате он не двинулся ни шагу против французов, обе армии простояли в бездействии, а потом было заключено перемирие.

Некоторые масоны всюду поддерживали французов и позднее, при наполеоновских войнах.

Эккерт пишет по этому поводу: «Германия представляла тогда зрелище странное, необъяснимое. Ее закаленные войска, еще недавно дававшие пример мужества, казались внезапно пораженными бессилием, а генералы слепотою. Во всех встречах с республиканскими, а потом императорскими войсками они показывают себя недостойными своей прежней репутации. Гарнизоны в крепостях кладут оружие без выстрела. Сведения, получаемые начальниками, оказываются ложными. Решения, принятые в военных советах, тотчас сообщаются неприятелю. Приказы не даются или

плохо исполняются. Верность офицеров сомнительна. Среди солдат является обескураженность от ложных зловещих слухов. Как объяснить эти факты? Они происходят только от измены офицеров, по приказанию высших глав масонства»*.

Такая же точка зрения высказывается и некоторыми масонами, как цитированный выше Мальперт и Папюс-Энкос. Папюс — человек, правда, отличающийся крайней фантастичностью, говорит, что вся история Наполеона I объясняется целями «посвященных» (то есть высшими степенями масонства). Когда таланты Бонапарта обратили общее внимание, «посвященные» предложили ему обеспечить помощь всех тайных обществ Европы, если он согласится принять участие в организации федеративного союза всей Европы. Бонапарт, рассказывает Папюс, согласился, «дал клятву и был посвящен в одной из пирамид» (? — *Л. Т.*). Но когда он достиг власти, то изменил клятве, «стал ослушиваться приказаний тайных властей, и они лишили его своего покровительства». Так он и попал на остров Св. Елены**.

Папюс, впрочем, не приводит доказательства принадлежности Наполеона к ложам. Гир в этом сомневается. Дешамп уверен, что Наполеон был масоном. То же самое утверждают Базо и Рагон (масоны). Но когда он стал владыкой Франции, то покровительствовал масонам в таком же роде, как евреям, то есть, давая им открытую официальную организацию, старался посредством этого следить за ними и направлять их деятельность в своих целях. Он назначил гроссмейстером ордена Иосифа Наполеона. Императрица Евгения председательствовала в женских ложах. Масонами сделались Евгений Богарне, Бернадотт, Келлерман, Массена, Сульт[33]. Масонский писатель Базо говорит: «Императорское правительство пользовалось своим всемогуществом, чтобы господствовать над масонством. Масонство не испугалось этого и не возмущалось этим. Оно позволило деспотизму подчинять себя, чтобы сделать себя верховной властью». Это, конечно, означает, что оно пользовалось властью Наполеона в своих целях. Но когда Наполеон перестал допускать это, масоны обратились против него.

Нельзя, конечно, признавать огромного влияния масонства или стоящего за ним тайного сверхправительства в такой безмерной степени, как делают Папюс и Дешамп. Уже, конечно, Вольтер, Мирабо, Дантон и т. д. хотели кое-чего и сами по себе и стали масонами потому, что думали, таким путем удобнее проводить **свои** идеи. Нельзя и в политических движениях мира не прикинуть чего-нибудь на самостоятельные стремления народов, на влияния экономические и т. д. Но за такими оговорками нельзя не признать огромного влияния масонства в смысле идейном и в смысле организации на ход истории Нового времени. Исследователи масонства показывают его влияние и в реставрации Бурбонов, и в

* Deschamps. Les societes secretes. T. II. С. 214.

** Папюс. Эзотерические беседы. Журнал «Изида», 1913 г. № 9—10.

революциях 1848—1849 годов, в франко-прусской войне и так до нашего времени. Без сомнения, масонство не может стоять бездейственно и в страшном всемирном столкновении наших дней, уже закончившемся низвержением русской монархии и захватом власти в России социалистами. Оставляя в стороне эти события настоящего момента, за полным отсутствием данных для суждения, относительно прочих событий XIX века в Европе уже одно огромное количество документов, собранных в объемистых томах Дешампа, совершенно несомненно показывает масонов решительно всюду. Это сила всепроникающая и глубоко революционная. Она стала входить и в социалистическое движение, видоизменяясь, впрочем, в новые формы обществ. Масонство XIX века было резервуаром, откуда черпали силы высшие степени для того, чтобы афилиировать себя и социалистические общества, прямо с масонством не желавшие входить в связь по своей полной материалистичности.

Мы скажем лишь очень немногое ввиду того, что подробное описание действий масонов за XIX век потребовало бы даже по одним публикованным материалам по крайней мере отдельной особой книги.

Когда Наполеон I начал держать масонов в почетной зависимости от себя, более горячие головы образовали тайную афилиацию масонства в обществах, которые назвали себя не каменщиками, а угольщиками (шарбоньеры во Франции, карбонарии в Италии). Первые шарбоньеры образовались по преимуществу из военных в Безансоне. Отсюда орден распространился в Италию, где усвоил несколько иной ритуал, с введением христианских культовых черт для привлечения итальянцев, тогда еще набожных. В 1809 году в Капуе была учреждена первая Вента, ставшая потом главной. Во время реставрации во Франции из масонства вышло другое революционное общество — «Друзья истины». Но «Друзья истины», возбуждавшие первые возмущения против Бурбонов, быстро слились с шарбоньерами. Французские шарбоньеры скоро вошли в состав символического масонства ввиду того, что Великий Восток Франции согласился их включить. Впоследствии во Франции была также учреждена Верховная вента. Таким образом, франкмасонство, занимаясь в своих официальных ложах развитием разных «добродетелей», в революционном отношении действовало в форме Верховной венты.

В Италии во главе местных вент стала «Высокая вента». Горячие головы итальянцев, готовых когда угодно грабить и резать, позволили до крайности упростить обязанности членов общества. Обязанности карбонария состояли в том, чтобы иметь ружье, пятьдесят патронов, быть всегда готовым на самопожертвование и слепо повиноваться начальникам. Рядовой карбонарий больше ничего не знал о делах общества. Члены «Высокой венты» пополняли свой состав посредством самовыбора. При таком способе пропаганды число карбонариев в Италии быстро дошло до 600—800 тысяч,

хотя эта громадная численная сила не могла быть направляема на что бы то ни было сколько-нибудь дисциплинированно*.

Впоследствии Мадзини, сам карбонарий, недовольный бездействием «Высокой венты», невзирая на свои обязательства, самовольно основал новое общество «Молодой Италии», где дисциплина была доведена до абсолютной степени и малейшее непослушание приказанию здесь наказывалось смертью. После того стали повсюду возникать «Молодая Испания», «Германия» и т. д. Самовольный поступок Мадзини, впрочем, нимало не помешал ему остаться в Венте. Вообще постоянная политика масонства состояла в том, что давала возможность возникать из своей среды революционным обществам, не прерывая порою с ними связи. Это, конечно, выгодно как для символического масонства, так и для афилиированных обществ и уже совершенно необходимо для того, чтобы «невидимое» масонство могло направлять действия афилиированных обществ.

Из описания Дешампа видно, что в произведении июльской революции 1830 года соединилось много таких обществ. В это время орден тамплиерский был весьма ослаблен. Особенно же сильно работало общество «Aidetoi Dicut'aidera» («Помощник твой Бог тебе поможет». — *Ред.*), членом которого был Гизо[35]. Сильно действовала ложа «Друзья истины». Гизо состоял также в символических ложах. Маршал Мэзон, которого измена в Рамбулье разрушила попытки Карла X[36] защищаться с оружием в руках, был масон очень большого чина — великий офицер Великого Востока.

Революционную агитацию между 1830 и 1848 годами вели по преимуществу карбонарии и разные «Молодые Германии», «Молодая Италия» и т. д. В масонском мире перед 1848 годом замышлялось нечто крупное, наподобие 1789 года, и подготовка к революции по всем странам шла сильно. В 1847 году собрался большой масонский конвент в Страсбурге из депутатов, выбранных на нескольких мелких конвентах, заранее собранных. Членами Страсбургского конвента Эккерт называет Ламартина, Кремье, Кавеньяка, Коссидьера, Ледрю Роллена, Луи Блана, Прудона, Марра, Мари, Пиа, а из Германии были Фиклер, Геккер, Гервег, Гагерн, Бассерман, Буге, Блюм, Фейербах, Симон, Якоби, Риц, Велькер, Геркшер. На конвенте решено было «масонизировать» швейцарские кантоны и затем произвести революционный взрыв одновременно по всей Европе. Как известно, движение и воспоследовало действительно, с разницей в несколько месяцев, по целому ряду стран: Париж, Вена, Берлин, Милан, Парма, Венеция и т. д. Реформистские «банкеты», положившие начало революции в Париже, были организованы директорами масонских лож: Вите, Морни, Берже, Маллевиль, Дювержье де Горан. Одилон Баро принадлежал к очень крайней ложе триннософов.

---

* Любопытно отметить, что воспитатель Императора Александра I Цезарь Лагарп[34], удалившись в Швейцарию, занял высокое положение в обществе карбонариев.

Разумеется, на улицах дрались рабочие. Но когда Луи Филипп бежал и была провозглашена республика, масонская ложа громко выражала свой восторг. 10 марта 1848 года Верховный Совет шотландского ритуала приветствовал Временное правительство. 24 марта депутация Великого Востока также приветствовала Временное правительство и была принята двумя министрами — Кремье и Гарнье Пажес и секретарем Паньером, вышедшими в своих масонских значках.

В общей сложности, однако, революция 1848—1849 годов считалась масонами неудачною, а может быть, даже преждевременно задуманной. В обширной переписке революционных обществ, захваченной в 1846 году папским правительством, имеются любопытные указания на разногласия в этом отношении между деятелями Венты. Так, например, горячий и крупный агитатор еврей Пикколо Тигр (псевдоним) извещает высшего члена Венты Нубиуса (псевдоним) о блестящем в революционном смысле состоянии умов, всюду доведенных до степени кипения, и ожидает успешной революции. Но другой член, занимавший видный наблюдательный пост Венты при Меттернихе[37] в Вене, констатируя то же возбуждение умов, выражает, наоборот, сильные опасения за будущее. «В течение нескольких лет, — пишет он тому же Нубиусу, — мы двинули дело далеко вперед: дезорганизация социальная царит всюду. Все дошло до уровня, до которого мы хотели понизить человеческий род. Мы старались развратить, чтобы господствовать. И я не знаю, не испытываете ли Вы ужаса, как я, перед нашим делом? Я боюсь, что мы зашли слишком далеко, слишком развратили, и, всматриваясь глубоко в персонал наших агентов, я начинаю думать, что мы не уложим в рамки, по воле нашей, спущенного нами потока... Мы отняли у народа религиозную веру, монархическую веру, его честность, его семейные добродетели, и теперь, когда мы слышим вдали его глухое рыкание, мы дрожим, потому что чудовище может нас пожрать. Мы отняли у него чувство чести, честность, и он не будет знать сострадания. Чем больше думаю, тем более убеждаюсь, **что нужно искать отсрочки**»*.

Возможно, что эти размышления (которых благоразумие подтверждено, было страшным социальным движением рабочих в Париже, где Кавеньяк едва успел потопить в крови разбушевавшийся бунт) взяли верх в высшем управлении Венты, и там перед революцией решили «искать отсрочки», не допускать революцию идти в самую глубь. По крайней мере, по очень веским данным самого Дешампа, империя Луи Наполеона была признана масонами желательной. Это стало известно Дешампу от Мислея, игравшего важную роль в революционных кругах, но личного приятеля Дешампа.

Скоро после переворота 1851 г. (именно 7 февраля 1852 г.) Мислей писал Дешампу: «К этому времени в Париже имел ме-

---

* Deshamps. Указ. соч. Т. II. С. 275—276. Папа разрешил Кретин Жоли опубликовать эти документы, но с обозначением лишь членских псевдонимов, а не подлинных имен.

сто великий конвент глав европейских обществ, где рассуждали о Франции. Три члена только (во главе их Маццини) требовали демократической республики. Огромное большинство думало, что диктатура лучше послужит делу революции — и **империя была декретирована sur les promesses formelles** (формальным обещанием) Луи Наполеона отдать к услугам масонства все силы Франции. Все люди революции приложили силы к успеху государственного переворота. Нарваец, который повиновался Пальмерстону[38], ссудил даже Луи Наполеону 500 000 франков незадолго до 2 декабря»*.

Если Наполеон III действительно давал «форменные обещания», то это могло относиться только к единству Италии, а следовательно, и к судьбам папского светского владычества. У Дешампа нет никаких сведений относительно принадлежности Луи Наполеона к масонству, иначе как в форме карбонаризма. Он был давно карбонарием, и притом итальянским, и как таковой обязан был работать на единство Италии. За нарушение этой клятвы его и преследовали покушения на убийства, пока он, после покушения Орсини, не возобновил этого обещания и не начал осуществлять его, рискуя, что Папа потеряет и свои владения. Но вообще говоря, масонство покровительствовало Наполеону III. По крайней мере, Пальмерстон, бывший, как уверяют, высшим главой европейского масонства (Востока Востоков), поддерживал Наполеона всеми силами и, может быть, не допустил бы его гибели, если бы не умер за пять лет до франко-прусской войны.

Мы не станем следить далее за историческим международным действием масонства, но отметим, в каком направлении оно давит на внутреннюю политику государств. В общем давление со стороны масонства клонится к упразднению значения церкви и вообще к уничтожению влияния религии на внутреннее устройство стран и их законодательство. На Западе эта задача неразрывно связана с подрывом власти римского Папы и переносится в международную политику в виде уничтожения светской власти Папы, каковое и было достигнуто. Лаицизация школы и изъятие ее из-под влияния церкви всюду поддерживалась масонством и, вообще говоря, достигнуты всюду в почти полных размерах, кое-где в полных. Так, во Франции даже преподавание Закона Божия в школах уничтожено и самый крест выброшен из них. В чисто политическом отношении действие масонства характеризуется двумя чертами: с одной стороны, развивается как бы демократическое устройство, монархический принцип особенно подрывается, вся власть переносится к так называемому народному представительству, то есть фактически отдается в руки наиболее организованным партиям, с другой же стороны, все жизненные функции народов все более изъемлются из рук свободного народного устроения и под-

* Дешамп. Тайные общества и Государство. Т. II. С. 322. В «Революции Розенкрейцера» сообщается к истории государственного переворота совсем иная история, но очень неправдоподобная и притом анонимно.

чиняются государству. Масонство в этом отношении очень поддерживает даже социалистическую идею. Копен Албанселли объясняет общую тенденцию этих двойственных стремлений задачей захвата всех народов еврейской властью, так как народы, лишенные внутренней организации, а следовательно, и какой-либо силы противодействия, окажутся в руках того, кто захватит в руки так называемое народное представительство. Это же, говорит он, будет сделано именно еврейством, которое и станет тогда владыкой мира. Разумеется, права еврейства всюду развиваются масонами с первого же момента их воздействия на политику, причем их внутренняя организация, мотивированная религиозными соображениями, повсюду сохраняется, тогда как религиозная организация христианских народов (то есть церковь) всюду подрывается. В некоторых отношениях наибольшей власти масонство достигло во Франции и в Италии. Однако оно дает наибольшую поддержку не им, а Пруссии, которая исторически оказывала наибольшую поддержку масонству. В этом отношении наиболее излюбленными странами масонства являлись Англия и Пруссия. Англия до такой степени поддерживалась масонством, что Макс Думик считает его даже, так сказать, английским изобретением (а не еврейским, как Копен Албанселли). Но Пруссия также еще со времен Фридриха Великого, ставшего масоном и покровителем масонства, сделалась излюбленной для него страной.

Когда Гаугвиц в 1822 году представил на Веронском конгрессе свой мемуар о масонах, то впечатление от него на государей было различно. Императоры Франц и Александр, пораженные опасностью, воспретили у себя масонство. Но Вильгельм III частным образом известил ложи, что «франк-масонство может рассчитывать на мое покровительство до тех пор, пока оно будет держаться в границах, которые само же себе определило».

«С этого дня, — говорит Дешамп, — между Пруссией и франк-масонством был заключен договор. Ложи рассудили, что из всех государств Европы Пруссия была наиболее способна осуществить их дело, и сделали ее рычагом своего политического действия, не смущаясь колебаниями и иногда реакционными поползновениями наследников Вильгельма III»*.

Хотя революция в 1848 году не миновала и Берлина, но действовала очень слабо, и в последующей исторической своей роли Пруссия имела полную поддержку масонства. «Все заметные деятели нынешней Германской империи, — говорит Дешамп, — высокие масоны, что можно видеть, сравнивая масонские ежегодники с <...>»**. Франк-масоны Австрии были также за германское единство и, конечно, поддерживали как «Культур кампф» против католицизма, так и социальные реформы. Об этом явно говорят сами масоны.

Так, масонский журнал «Рейнский герольд» писал 25 октября 1873 года: «Мы считаем возможным законно утверждать, что дух

* Дешамп. Тайные общества и государство. Т. II. С. 400.
** Пропуск в рукописи. — *Ред.*

франк-масонства произнес суждение посредством навсегда памятного письма императора Папе. Идеи императора Вильгельма, который, как известно, член **франк-масонства**, произошли не со вчерашнего дня и не внушены ему единственно меньшими его советниками».

«Freimaurer Zeitung» говорит в этом же духе: «Когда находятся два антагониста: император, который в качестве франк-масона уважает и покровительствует ордену (масонскому), и Папа, который его проклинает, франк-масонство может и должно принять свою сторону... Вслед за императором мы идем к свободе духа и т. д. Этот старец, этот герой — наш брат, он с нами связан неразрушимой цепью... Пусть поведение нашего царственного брата будет примером для всех франк-масонов»*.

Должно заметить, что относительно самого Бисмарка Дешамп не дает никаких прямых указаний о его личной принадлежности к ордену. Бисмарк вообще готов был пользоваться всякими силами, способными помогать осуществлению его планов. Он был в тесных сношениях с масонами, как входил в сношения с Лассалем и Карлом Марксом. Он делал разные уступки в пользу масонства, так, например, настоял в Берлинском трактате на равноправии евреев в Румынии, несмотря на обращенные к нему просьбы румынского населения не требовать прав для евреев. Но ему приходилось и ссориться с масонством. Однажды он даже выразился: «Легче иметь дело с иезуитами, как людьми рассудительными, чем с франк-масонами». На это влиятельнейший масонский журнал «Баухютте» Финделя отвечал угрозой международной оппозиции лож Англии, Франции и Италии и протестом всех трех прусских лож и затем всех масонов против политики Бисмарка.

Сказанного достаточно для обрисовки огромной силы франк-масонства в политике. Но всех исследователей его, разумеется, глубоко занимал вопрос о том, имеется ли какое-либо общее, всемирное управление, указывающее пути действия масонству и другим тайным обществам, среди которых Дешампа особенно заинтересовывала Международная ассоциация рабочих. В «Предисловии» к своему труду он ставит на первом плане этот вопрос: «Имеется ли действительно единство управления, которое связывает взаимно все тайные общества, включая в то число и франк-масонство? Здесь мы касаемся наиболее таинственного пункта действий тайных обществ, того, который они тщательнее всего прячут под вуалью национальных Великих Востоков, объявляющих себя независимыми один от другого, иногда даже друг друга предают отлучению». Считая подлинною Кельнскую хартию, он говорит: «История показывает нам в эпоху Кельнского конвента тайную организацию, увенчиваемую единственным патриархом, который известен лишь небольшому числу мастеров. В XVIII веке орден Храма исполнял в отношении масонских лож роль **внутреннего ордена** и направлял работы обыкновенных масонов так, что они об этом не подозревали... Высшие степени шотландизма служи-

* Дешамп. Указ. соч. Т. II. С. 414.

ли в эту эпоху святилищами этого **внутреннего ордена**, почему и были признаваемы всеми **масонскими державами**, несмотря на протесты многочисленных масонов символических степеней, несмотря даже на кратковременные расколы. Но высшие степени потеряли это значение в наше время, и теперь не в их капитулах нужно искать центр, в котором скрывается высшее управление всемирного масонства. Однако это управление продолжает существовать». Где же оно?

Эккерт приходит к заключению, что «**внутренний орден** существовал всегда и верховно управлял масонством **внешнего ордена**» (или «порядка» — ordres). Будучи всемирной ассоциацией, масонство управляется единственным главою, именуемым **патриархом**. Титул великого мастера ордена не составляет исключительной привилегии одной фамилии или одной нации. Шотландия, Англия, Франция, Германия имеют поочередно честь давать ордену его высшего главу. Кажется, что в настоящее время (то есть во времена Эккерта), достоинством патриарха облечен лорд Пальмерстон. При патриархе находятся два комитета: один законодательный, другой исполнительный. Эти комитеты, составленные из делегатов Великих Востоков, одни только знают патриарха и одни лишь находятся с ним в сношениях. Все современные революции доказывают, что орден разделен на две отдельные части: одна **мирная**, другая **военная**. Далее Эккерт объясняет, что мирное отделение действует лишь словом устным и печатным, устраняя власти и лица, которых гибель решена тем, что доводит их до самоубийства или умопомешательства. Она захватывает в пользу ордена места в государстве, церкви и университеты, вообще все влиятельные места. Она прельщает массы народа и господствует над общественным мнением путем печати и ассоциаций... Глава ее носит название **Великого Востока**, и его ложи прекращают действие, как только военное отделение спускает на улицы массы, захваченные влиянием ордена. Дирекция военного отделения носит название Небес. Члены военного отделения без ведома лож мирного отделения состоят их членами, так что в случае неудачи военных действий мирные ложи выручают членов военного отделения от преследований, указывая на свой несомненно мирный способ действий.

Гужено Демуссо считает еврейство руководящей силой ордена. «Масонство, — говорит он, — есть обширная ассоциация, которой **действительные** главы (их не должно смешивать с главами **номинальными**) живут в тесном и интимном союзе с воинствующими членами иудаизма, принцами и практикантами высшей Каббалы. Эта избранная часть ордена, эти действительные главы, известные очень немногим посвященным и известные большею частью под псевдонимами, функционируют в корыстной тайной зависимости от израильских каббалистов. Такая зависимость достигается привычками строгой тайны, которой их подчиняют клятвы и страшные угрозы, а также жизнь, что большинство членов Высше-

го совета масонства, по таинственной конституции его, составляется из евреев».

Мы выше видели, что Копен Албанселли резче и решительнее всех говорит о центральной еврейской организации, господствующей над масонством. Он же указывает на то, что эта организация для упрочения своего владычества над миром рассчитывает опереться на так называемое торжество социализма. Дешамп, писавший раньше всех и не имевший перед собою данных, приводимых позднейшими авторами, обращал, однако, внимание на оба эти обстоятельства. Он говорил тогда о Международной ассоциации рабочих, которая представляла центр рабочего социалистического движения, но впоследствии, уже после Дешампа, была распущена стараниями Карла Маркса, находившего ее преждевременною. Уничтожение «Интернационала», однако, послужило, как и рассчитывал К. Маркс, только к более глубокому развитию социализма между рабочими, не уменьшая и нравственной солидарности между ними в разных странах.

Дешамп из всех писателей по данному вопросу наиболее осторожен и наиболее старается не выходить из пределов точных фактов. Поэтому его заключительное, очень тревожное мнение заслуживает полного внимания. Он говорит: «Вполне допуская существование единого центра управления (в масонстве), который наследовал древнему высшему патриарху ордена (Дешамп признает точность сведений Кельнской хартии), мы, однако, склонны думать, что власть этого единого управления не всегда всеми признается, что в армии разных обществ возникают новые силы, иногда входят в конфликт с прежними, ищут сами овладеть высшей властью и лишь наполовину подчиняются ее приказаниям в ожидании, что сами могут проникнуть в высший центр... Эти внутренние раздоры являются часто орудием, которым Провидение пользуется для того, чтобы остановить порыв революции и помочь народам удержаться на краю бездны, в которую их увлекают».

«Но не должно от себя скрывать, что тайные общества все более идут к объединению, начиная с наивного буржуазного масонства до сектантов, спрятанных в европейских кабинетах, и до глав Международного Общества. **В момент, когда это объединение вполне совершится, времена станут созревшими для Антихриста»**[*].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. **«Союз ассасинов»** (схема Л. А. Тихомирова. ГА РФ, ф. 634, оп. I, д. 73, л. 15):

1090 г. Гассан захватил Аламур.

1124 г. — смерть Гассана.

* Deschamps. Указ. соч. Предисловие. С. 98.

1172 г. Тамплиеры убили послов ассасинов.
1124—1138 Кеах Бузур Умейде
1138 — Магомет.
1163—1167 гг. Гассан II.
1256 г. Хулагу разрушил 40 городов.
1394 г. Тимур окончательно истребил их.

2. **Тамплиеры** (схема Л. А. Тихомирова. ГА РФ, ф. 634, оп. I, д. 73, л. 15):
1118 г. Основал Гуго де Паганис.
1187 г. Тамплиеры в Акко.
1291 г. Тамплиеры на Кипре (Новый устав 1220—1290 гг.)
1307 г. Суд тамплиеров.
1312 г. Уничтожение.
1314 г. Казнь Моле.

3. Бернар Клервосский (1090—1153) — католический святой, мистик, аббат знаменитого Клервосского монастыря. Вдохновитель второго крестового похода.

4. Балдуин II (? — 1131) — король Иерусалимский с 1118 года.

5. Ричард I Львиное Сердце (1157—1199) — английский король с 1189 г. Во время второго крестового похода захватил о. Кипр и крепость Акру в Палестине. Убит во время войны с Францией.

6. Вильке (1777—1840) — немецкий историк, профессор Гейдельбергского университета. Автор «Истории крестовых походов» (Т. 1—7, 1807—1811).

7. Амальрих I (? —1173) — король Иерусалимский с 1162 г.

8. Боемунд VII (? — 1287) — король Триполи с 1277 г.

9. Гуго III (? — 1284) — король Кипрский и Иерусалимский с 1267 г.

10. Эдуард I (1239—1307) — английский король с 1272 г. Присоединил Уэльс, вел войны с Шотландией.

11. Цистерианцы — монашеский орден, основанный в 1098 г. Название происходит от первого монастыря ордена — цистерциум (около Дижона, Франция). С XII в., после реорганизации ордена Бернардом Клервосским, монахи стали называться бернардинцами.

12. Климент V (? — 1314) — римский папа с 1305 г. Перенес свою резиденцию в Авиньон в 1309 г.

13. Филипп IV Красивый (1268—1314) — французский король с 1285 г. Расширил территорию королевских владений. Созвал первые Генеральные штаты (1302). Заставил римских пап перевести свою резиденцию в Авиньон.

14. Альбигойцы — еретическое движение XII—XIII вв. Приверженцы учения катаров. Отрицали учение о Пресвятой Троице, таинства причащения и брака, отрицали смерть и воскресение Иисуса Христа. Были разгромлены в Альбигойских войнах 1209—1229 гг.

15. Вальденсы — основателем ереси в конце XII в. был лионский купец Пьер Вальденс (умер в 1218 г.). Выступали против католической церкви и священства. Против них предпринимались крестовые походы. Последователи до сих пор существуют в Северной Италии.

16. Катары — ересь XI—XIII вв. Считали материальный мир порождением диавола. Распространение имели в Италии, Фландрии и Южной Франции.

17. Иоанн IV Ласкарис (1256—1268) — никейский император с 1259 г. Правил совместно с Михаилом Палеологом с 1261 г. как император Византийской империи.

18. Доминик де Гутцман (1140—1221) — католический святой, основатель доминиканского ордена. Родом из Кастилии.

19. Павликиане — секта, возникшая в Армении в VII в. Основал ее Константин, еретически толковавший Послания апостола Павла. Умер около 584 г. Секта долго существовала и повлияла на учения других сект.

Богомильство — еретическое течение, византийско-болгарское. Основатель Богомил. Появившись в X в., оно повлияло на другие европейские ереси. Считали, что сатана был перворожденным сыном Бога, отрицали предвечную Троичность Бога.

20. Графиня Толь С. Д. (в девичестве графиня Толстая) (1860?—1917) — исследовательница масонства. Автор книги «Ночные братья. Опыт исторического исследования о масонстве в Германии». СПб., 1911.

21. Карл V (1500—1558) — император Священной Римской империи германской нации в 1519—1556 гг., испанский король (Карлос I) в 1516—1556, из династии Габсбургов.

22. Блан Луи (1811—1882) — французский социалист, писатель. Активный деятель революции 1848 г.

23. Кондорсе Жан Антуан Никола (1743—1794) — маркиз, французский писатель и политический деятель Французской революции. Автор книги «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794).

24. Андре Эркюль де Флери (1653—1743) — кардинал, французский политический деятель. Глава правительства Франции с 1726 г.

25. Жирондисты — политическая группировка французских революционеров периода Великой Французской революции. Название дано по департаменту Жиронда, откуда были родом многие деятели жирондизма. После свержения Монархии находились у власти, затем — оттеснены от нее.

Монтаньяры (горцы) — политическая партия во время Великой Французской революции. Вождь — Дантон. Парижские депутаты. Название — от занимаемых ими в конвенте верхних рядов левой стороны. Победили жирондистов (2 июня 1793 г.).

26. Мирабо Оноре Габриель Рикети (1749—1791) — граф, активный деятель Французской революции.

Талейран Шарль Морис (1754—1838) — французский дипломат. Был министром иностранных дел при директории, при Наполеоне I и при Людовике XVIII.

27. Фридрих Вильгельм III (1770—1840) — прусский король с 1797 г.

28. Якобинцы — члены якобинского клуба, оставшиеся в его составе после выхода из него в 1792 г. жирондистов. Были у власти во время якобинской диктатуры (1793—1794). Якобинцами были Робеспьер, Марат, Дантон.

Кордельеры — французский политический клуб (1790 — 1794), называвшийся официально «Общество прав человека и гражданина».

29. Карл Вильгельм Фердинанд Брауншвейгский (1735—1806) — принц, прусский полководец. Убит при Ауэрштедте.

30. Келлерман Франсуа Этьен (1735—1820) — маршал Франции. Участник революционных войн.

31. Гогенлоэ Кирхберг Фридрих Вильгельм (1732—1796) — принц, австрийский генерал-фельдцейхмейстер.

32. Фридрих Вильгельм II (1744—1797) — прусский король с 1786 года.

33. Дюмурье Шарль Франсуа (1739—1823) — французский генерал. Участник революционных войн. В апреле 1793 года перешел на сторону австрийцев.

34. Лагарп Фредерик Сезар де (1754—1838) — швейцарский политический деятель. В 1798—1800 вместе с П. Оксом возглавлял Директорию Гельветической республики.

35. Евгений Богарне (1781—1824) — французский генерал, вице-король Италии. Участник наполеоновских войн.

36. Бернадот Жан Батист (1763—1844) — маршал Франции. Участник революционных и наполеоновских войн. В 1810 г. уволен Наполеоном и был избран наследником шведского престола. Воевал с Наполеоном. В 1818—1844 годах под именем Карла XIV Юхана был королем Швеции.

37. Массена Андре (1758—1817) — маршал Франции. Участник революционных и наполеоновских войн.

Сульт Никола Жан де Дье (1769—1851) — французский генерал. Участник революционных и наполеоновских войн. Военный министр у Бурбонов в 1814—1815 гг. и в 1830—1832 гг., а затем, с 1847 (с перерывами), председатель Совета министров.

38. Гизо Франсуа (1787—1874) — французский политический деятель и историк. С 1847 г. глава правительства вплоть до свержения его революцией 1848 года.

39. Карл X (1757—1836) — французский король в 1824—1830 годах, из династии Бурбонов. Свергнут Июльской революцией 1830 г.

40. Метерних (Меттерних) Клеменс, князь (1773—1859) — министр иностранных дел и фактический глава австрийского правительства в 1809—1821 гг., с 1821 по 1848 г. — канцлер. Один из вдохновителей Священного Союза.

41. Пальмерстон Генри Джон Темпл (1784—1865) — премьер-министр Великобритании в 1855—1858 гг. и с 1859 г.

ОТДЕЛ ДЕВЯТЫЙ
Воскресение языческой мистики и экономический материализм

ГЛАВА LV
Рационализм на службе мистики

Мы рассматривали тысячелетний исторический процесс, в котором против христианства, организованного в Церкви, боролись, также организованные по преимуществу в тайные общества, различные антихристианские мировоззрения. Это была борьба не только идейная, но также социально-политическая, а в глубине своей психическая и духовная. Здесь боролись психика христианская и антихристианская.

На почве этой борьбы огромную роль сыграла идея человеческой автономности, возникшая в **рационализме**.

Незачем повторять, что основная разница мировоззрения боровшихся сторон, а также и психики их состоит именно в вопросе об **автономности** человека. По христианскому воззрению, человек, будучи по природе способен к свободному существованию и свободному самоопределению, именно не имеет автономности, не посягает взять автономно (признавая себя в руках Бога, Ему подчиняясь) Его заветы, исполняя и следуя той миссии, которая ему указана Богом. Объявить себя автономным было бы равносильно отпадению от подчинения Богу, разрыву с Ним. Но если на это способны были отдельные лица, то христиан в массе было почти невозможно к этому побудить по тысяче причин. Из них главнейшая та, что, подчиняясь Богу, христианин чувствует себя подчиняющимся не какому-либо чуждому началу, но тому, что сознает Источником высших своих способностей, своим Отцом. Сверх того, христианин имел в своей вере, подчинявшей его Богу, все данные для счастливой жизни здесь. Стремление к познанию, столь сильное у человека, становится на более прочную почву именно при ясном отграничении мира Божественного, рационально не познаваемого, от мира тварного, доступного опытному чувственному познанию. Этим отграничением христианская вера служила и точной науке, и духовной жизни в одинаково сильной степени. Науку точную она предохранила от вмешательства языческих суеверий, возникавших именно вследствие смешения мира Божественного и тварного, вещественного. Точно так же мистическое начало, жизнь духовная стремилась при этом к единению с Богом, не смешиваемому с влияниями и силами вещественными. В жизни

этической христианская вера открывала такое твердое исходное начало, которое было связано с существом Бога и собственным сознанием человека, — то есть любовь. Вообще, во всех отношениях оторвать христиан от веры, данной им Откровением, было почти невозможно, пока у них не являлось допущение хотя бы частичной автономности человека, хотя на каком-нибудь отдельном пункте.

Разумеется, когда являлось убеждение, что автономность человека реальна на каком-нибудь пункте его существования, это естественно влекло бы за собою мысль, что, стало быть, автономность возможна и плодотворна и в каких-либо других отношениях, а это влекло бы к исканию новых областей автономности с постепенно возрастающим «освобождением от Бога».

Таким образом, первичным пунктом «освобождения от Бога» явился **рационализм**, направление, основанное на предположении способности разума (ratio) познавать истину независимо от Божественного Откровения, своими собственными силами. В действительности это ошибка, но она порождается огромной силой человеческого разума и его способности все подвергать своей критике и потому, как человеку кажется, отвергать все ложное и находить все действительное, истинное. Ошибка этой самоуверенности разума состоит в том, что он в действительности совсем не есть источник **познавания фактов**, которые доводятся до сведения человека не разумом, а ощущениями — как физическими, так и мистическими. Действительная роль разума состоит лишь в операциях над материалом, доставляемым этими восприятиями, ощущениями. Если бы их не было, разум не имел бы никакой возможности работать, не имел бы и искры знания чего-либо. Но его контролирующая, обсуждающая сила так велика, что легко вводит человека в соблазн думать, будто бы разум может самостоятельно познавать. Эта наклонность к преувеличению силы разума всегда жила и будет жить в человеке, так как наиболее трудная работа разума есть **самоконтроль**, оценка действительности своей собственной работы. Этот самоконтроль не только легко ослабевает в человеке, но и преднамеренно избегается им потому, что приводит его к тягостному сознанию ограниченности и относительности тех своих способностей, которые по своему характеру кажутся абсолютными.

Насколько самоконтроль разума открывает ему необходимость искать **абсолютный** Источник своих **относительных** способностей и таким путем приводит к исканию Откровения Божественного, настолько ослабление самоконтроля приводит к лжеощущению человеческой способности к автономии в сфере познавательного мышления.

Разумеется, и в христианском мире всегда были зачатки такого преувеличения сил разума, то есть зачатки рационализма. Но исторически рационализм выдвинулся именно у Декарта[1]. В своем начале его философия казалось ничуть не противоречащею христианству. Рационализм Декарта не восставал против истин веры,

не проповедовал какой-либо иной веры. Сам Декарт лично был очень религиозен и даже полагал, что своими изысканиями работает на утверждение истин христианства. В действительности было, конечно, совершенно наоборот. Система философии Декарта исходила из предположения, что если бы человек в задачах познания не имел ниоткуда никакой помощи, то есть, стало быть, и от Бога, то мог бы найти в самом себе такие аксиоматические основы познания, утверждаясь на которых он математическим способом мог бы логически дойти до всецелого познания истины.

Как замечает покойный В. А. Кожевников в своем этюде о человекобожии, «картезианское: “я мыслю, следовательно, я существую” — уже давало основание для человекобожия в смысле человеческого самоутверждения». Действительно, в том всестороннем сомнении, которое было допущено Декартом перед этим утверждением, отвергается всякое знание, не зависящее от рассуждающего субъекта, допускается, что если бы человек не имел помощи ни от кого и ни от чего, то его разум обошелся бы собственными средствами для познавания истины. «Обособление и самодостаточность мыслящей личности полагается во главу угла храма философской мудрости». При таком исходном пункте «чисто субъективное постижение истины, — замечает В. Кожевников, — становится единственным утверждением и самого бытия. *Сущее утверждается на мыслимом, реальное на интеллектуальном*... Чисто человеческое, и только человеческое, обретает свое обоснование и оправдание в чисто человеческом разуме. Вся эволюция новой философской мысли от Декарта до Канта развертывается под сознательным или незамеченным, но непреодолимым влечением в эту сторону»*.

Если рационализм возник вовсе не в качестве противника религии, то своим воздействием, своим воспитательным действием на ум приводил к подрыву веры, ибо когда разум утверждается как **самостоятельное** средство познания, то господство религии само по себе вытесняется этим.

Рационалистическая складка ума ведет постепенно к следующей стадии человеческой автономности — **к деизму**. Становясь автономным орудием познания, разум постигает законы природы, законы человеческой этики, характер человеческих способностей и потребностей, а следовательно, удобства или неудобства различных норм жизни и их соответствие или несоответствие человеческой природе — вообще все «добро и зло», как обещал Искуситель при райском древе. Отсюда на первых порах еще не вытекает отрицания Бога. По привычке мысль допускает его существование как Творца. Но для нее ясно, что, создав мир с его законами и человека с его способностями, Он уже не действует, и дело самого человека устраиваться на основании этих законов, которые он постигает своим всесильным разумом и сообразует с тем, что

* В. Кожевников. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Сергиев Посад, 1912. С. 6.

ему кажется добром и злом. Бог как Промыслитель представляется противоречием с законами природы. В XVIII веке и развивается господство деизма, признающего Бога как Творца, но не признающего Его как Промыслителя. К этому направлению принадлежали или с него начинали в XVII–XVIII веках все господствующие мыслители: Локк, Гоббс, Шефтсбери, французские «философы» Вольтер, Гельвеций, Дидро и т. д., немецкие Реймарус, Лессинг[2] и т. д. Деизм представлял много различных направлений, но объединяющей всех идеей было устранение Бога как силы промыслительной, принимающей участие в функционировании созданного Им мира. Понятно, что на таком понятии о Боге мысль не может остановиться. От деизма неизбежен переход к атеизму или к пантеизму.

Если Бог находится где-то в недоступной дали от мира и человека, если дела мира совершаются по неизменным законам, то практически нет никакой надобности принимать во внимание существование Бога. Практически его нет, а если так, то нет надобности и в «гипотезе» его существования. С Ним и без Него все будет совершаться одинаково. Таким образом является **атеизм**, к которому в XVIII веке и примыкает большинство мыслителей. Но так как, по деистическому пониманию, Бог сотворил мир, то возможен и такой поворот мысли, что Он проявляется в законе природы, откуда может рождаться пантеистическое воззрение. Однако же в обоих случаях христианское мировоззрение вытесняется, значение же человека крайне раздувается. Разум представляется высшим элементом всего существующего, а человек, как носитель разума, — наивысшим существом мира. Таким образом, начав с относительно скромной автономности разума, человек приходит к господству над миром взамен развенчанного Бога, и в XVII–XIX веках являются даже попытки создать «религию разума» и «религию человечества».

Мир и человек были окончательно отрезаны от Бога Кантом вопреки его желаниям. Кант утверждал, что мы познаем **наше собственное** о них представление. Такая постановка вопроса о познании равносильна утверждению, что мы ничего не знаем, кроме законов нашего собственного разума. Отсюда логически следует, что и реально существует только наше представление. Это, замечает В. А. Кожевников в упомянутом этюде, «было понято Фихте, который и провозгласил: «Я — познающее — и есть сущее, все же прочее есть лишь познаваемое, то есть только мыслимое, **мною** творимое, из меня исходящее, вне моего представления не существующее». «Обоготворение разума было завершено Гегелем, которого «Феноменология духа» и «Философия истории» есть грандиозный опыт разложения космической и исторической реальности в процесс эволюции философской мысли»*.

В этой «идеалистической» философии торжествовал, таким образом, полный нигилизм в отношении какой бы то ни было реаль-

* В. Кожевников. Указ. соч. С. 8–9.

ности, и Бог сам по себе совершенно упразднялся, как и заявил наконец Фейербах.

«Абсолютное существо для человека — он сам», — объявил Фейербах. «Вопрос о бытии Бога есть вопрос о бытии или небытии человека»; «Первичное есть человек, а вторичное — Бог. Человек объективирует в религии свое собственное существо»; «Вера в Бога есть не что иное, как вера в человеческое достоинство, в божественное значение человеческой личности». Отсюда все сводится к человеку — всякая истина, всякая нравственность; но зато все лишается абсолютного значения, так как и истина, и нравственность неодинаковы у различных людей. И вот в конце концов Фейербах, не признающий реальности ни мира, ни Бога, должен был искать прочной опоры не в человеке, а в **человечестве**. Это один из множества образчиков того, как запутываются люди, отвергающие внечеловеческую реальность. Фейербах, отвергая реальность **мира** и **Бога**, признал высшей реальностью «человечество», как будто мы можем иметь хоть малейшие доказательства в существовании «человечества», если не считаем доказуемыми существование Бога и мира! Тут нет ни искры философского разума и даже вообще разума. Как бы то ни было, Фейербах, чтобы избежать явной разнородности представлений различных людей об истине или нравственности, решил, что точное понятие о том и другом мы получаем в том, как представления суммируются у людей в совокупности, то есть в «человечестве». Истина есть нечто коллективно-человеческое. Нравственность определяется также всечеловечностью. Все люди взаимопополняют, уравновешивают и компенсируют друг друга. Но где же искать этого коллективного человечества? Фейербах указывает на **государство**. «Государство призывается объединить все многообразие личностей и жизненных явлений, стать полнотой силы и полнотой мудрости и блага. То, что разрознено в человечестве, сливается в государстве будто бы в абсолютное единство, превращается как бы в единого коллективного совершенного человека. Государство становится видимым и активным воплощением божества, человекобогом»*.

Философская мысль Фейербаха, как иронизирует В. Кожевников, приводит нас в конце концов в полицейский участок. На иных основах строится религия человечества у основателя позитивной философии Огюста Конта[3]. Не признавая в сфере **положительно** известного, то есть доступного нашим внешним чувствам, ничего выше человека и подчиняясь потребности человека быть в благоговейном общении с высшим и идеальным, Конт сочинил и разработал культ не государства, а человечества в лице высших представителей его гения. Это, конечно, приличнее и эстетичнее, но зато у Конта нет реального предмета поклонения, так как позитивизм не признает бессмертия души. Великие люди прошлого у Конта уже не существуют реально, а живут только в памяти и представлении своих поклонников, которые сами оценивают их

* В. Кожевников. Указ. соч. С. 19.

заслуги. Если бы они нашли, что Юлий Цезарь или Сократ, в сущности, не заслуживают поклонения, то и перестали бы им его воздавать. Таким образом, активной силой в религии человечества Конта являются поклонники, а не предмет поклонения. Такая религия не имеет и тени внушительности, какую представляла, например, «религия предков» у народов, веровавших в загробное бытие душ предков и их способность к деятельности из загробной сферы бытия.

Ни Фейербах, ни Конт в своих пробах религии человека не могли ничего достигнуть, ибо для какой бы то ни было религии нужны две **личности** — человеческая и божественная, способные находиться в связи и взаимоотношении. Поэтому, покидая христианство, люди не могли дойти до возможности другой религии раньше, чем началось возвращение к языческой мистике. До тех же пор эти попытки могли иметь лишь то значение, что упрочивали забвение истинного Бога и отучали от христианского с Ним общения. В том же направлении действовали также материалистическое воззрение и позитивная философия, весьма к нему близкая.

Непризнавание реального проявления духовного начала приводит к тому, что наш разум начинает допускать в смысле научной основы мышления только явления материальной природы. При этом разум или совершенно отвергает все, кроме материального мира, или признает, что все выходящее за пределы материального мира если и существует, то, будучи не познаваемо, не может служить материалом для сознательного мышления. В этом случае человек остается с позитивной философией, допускающей (как нечто?!) **положительное** лишь то, что свидетельствуется и проверяется нашими внешними чувствами. Таким образом, атеизм, материализм и позитивизм развивались все более в XIX веке и считались последним словом разума. Под давлением этого наука делала немало усилий для подрыва религиозных представлений. Космография создавала мысль о вечном существовании мирового пространства с его туманами, звездами и солнечными системами, вечно разрушающимися и вечно зарождающимися. Геология нарисовала картину образования Земли и различных эпох животной жизни, соответствующих эпохам геологическим. Явилась теория эволюционного развития и трансформации видов растений и животных из простейших в сложнейшие. В то время постоянно старались создать искусственно если не клеточку, то хотя бы живую протоплазму из веществ безжизненных. Хотя теория самопроизвольного зарождения организмов была систематически опровергаема опытным путем, однако она не исчезла как идея, а только перенесла гипотезу о самопроизвольном зарождении жизни в какие-то другие, неведомые эпохи или места мирового пространства, обладающие будто бы условиями, при которых возможно самостоятельное образование живой материи и зародышей организмов. Вообще, в то время как метафизика доказывала, что наш разум творит весь мир в своих представлениях, точная опытная

наука сделала чрезвычайно многое, способное объяснить если не творение мира, то его развитие без всякого божественного участия, силами природы. Не всегда деятели точной науки, открывавшие законы эволюции, были нерелигиозны. Сверх того, в науке постепенно установился взгляд, что не должно выражать от имени науки суждения о таких областях бытия, которые не доступны точному опытному наблюдению. Но масса образованных и тем более полуобразованных людей все более погружалась в материализм и атеизм.

Под давлением той же идеи человеческой автономности в общественном и государственном устроении так же все более систематично происходило отстранение религиозных директив. Теория государства, теория права, в старину проникнутые церковными идеями, перестраивались на началах чисто «человеческих». В этом отношении огромно было влияние франк-масонства. Понятие о «грехе», еще недавно лежавшее в основании уголовного права, стало выбрасываться отовсюду из кодексов, так что некоторые тягчайшие перед Богом грехи стали уголовно не наказуемы. Влияние Церкви в иных государствах совершенно отброшено, в других чрезвычайно ослабело, и христианская Церковь все более подводится под понятие о «сообществах», государством разрешаемых или воспрещаемых по его соображениям. Народное просвещение в школе всюду стало или вполне светским, или идет к этому. В более передовых странах религиозное научение совсем выброшено из школы. В праве брачном религиозная идея также совсем или почти выброшена. Явился гражданский брак, взаимные отношения супругов, отношения к детям, развод и т. д. — все это повсюду перестраивается на основании человеческих соображений, без внимания к идеям религиозным.

Вообще время религии начинало повсюду казаться отошедшим в прошлое и всякое ее влияние — простым пережитком прежнего фазиса развития. У Кондорсе разум объявил себя отныне господином человеческой жизни. Развитие же материализма сделало к этому радикальную поправку в том смысле, что подчиняло человека даже не его разуму, а действию сил природы.

В этом отношении наиболее замечательна теория экономического материализма Карла Маркса и Фридриха Энгельса, явившаяся последним словом материалистической логики. Принимая исходным пунктом материалистическое понимание жизни, эта теория логически определяет, что жизнь человека и общества есть не что иное, как органический процесс, сущность которого состоит в обмене веществ с окружающей природой. Вся жизнь — физическая, умственная, психическая — составляет лишь орудие и последствие приспособления человека к природе в процессе обмена веществ. На почве того же приспособления развиваются семья, общество и государство. Сущность жизни составляют известные формы добывания пищи и потребления, сообразно с чем складывается организация общественности, изменяющейся сообразно с

изменениями техники добывания материалов для существования. Человеческая общественность такова, какой требует техника производства. Когда нарастают изменения этой техники, изменяются и формы общественности, и сообразно с этим изменяются и нравственные понятия, которые всегда таковы, как нужно для функционирования общественности. Личная этика, понятия о достоинстве человека, о том, что благородно и высоко, — все это складывается в таком виде, как требует общественность данного типа, в свою очередь, являющаяся созданием техники производства. При такой философии, развитой до окончательных выводов учениками Маркса и Энгельса, вроде Каутского, человек теснейше связан с природой, но никакой религии здесь не может возникать, ибо ни человек, ни природа не сохраняют никаких атрибутов самостоятельного, разумного и волящего субъекта и человеческая общественная жизнь представляет простой процесс развития органического вещества, совершающийся по законам физики, химии, космических влияний и т. д. Эта грубая философия, выбрасывающая из души три четверти ее содержания, дает образчик того, в какую ничтожность низводит человека в конце концов горделивая идея автономности. Избавившись от зависимости от Бога, он переходит в полное рабство силам природы, где нет ничего, кроме роковой необходимости.

«Похороны Бога, — как замечает проф. С. Булгаков, — обращаются в похороны самих похоронщиков, потому что, хороня Бога, люди вынуждены хоронить божественное в своей душе, а божественное есть действительная реальная природа человеческой души. Можно думать о себе что угодно, но, вопреки всем этим мнениям, человек не перестает быть тем, чем его сделала Рука, сотворившая его. Он рожден для вечности и слышит в себе голос вечности... Сам для себя человек потому и не может стать абсолютным самодовлеющим, что никогда не удовлетворится собою, своим данным состоянием, если только не ниспадет в низшую животность».

Но в данном случае не произошло повального ниспадения в грубую животность. Людьми лишь стала овладевать тоска по высшему, идеальному, духовному, тоска по всему, где есть личность и свобода. И вот в этом атеистическом, материалистическом, позитивном культурном мире вдруг со всех сторон открываются ворота для вторжения языческой мистики, которую человечество так решительно отвергало девятнадцать веков назад, для духовной жизни со Христом.

Этот поворот произошел в половине XIX века. Разумеется, элементы языческой мистики явились не из пустого пространства. Зародыши его хранились в огромных запасах пантеистических учений, в замкнутых оккультных кругах, в высших степенях масонства и т. д. Но на большую публику мистика хлынула почти внезапно. Со всех сторон явились легионы спиритических духов, пережитки гнозиса, герметизма, новые силы оккультизма, воскре-

сающего индуизма, теософии. Они предлагали алчущим и жаждущим кому что более нравилось: кому колдовство и магию, кому общение с дорогими покойниками, кому философию, кому мистическое могущество превыше всякой власти человеческой. Рационализм и материализм, так авторитетно подрывавшие христианство и его духовную жизнь, стали до чрезвычайности скромны, потому что новые мистики им смело бросали в глаза обвинения в узости и тупости.

«Материалистические доктрины отжили свой век, — заявляет д-р Папюс на конгрессе 1908 года. — Эти доктрины хотели разрушить вечные принципы, составляющие сущность жизни общественной, политической и религиозной, но пришли только к пустопорожним и бесплодным отрицаниям. Опытная наука привела ученых, вопреки их желанию, в область чисто духовных сил, посредством гипнотизма и внушения на расстоянии»*.

Так длинным обходным путем — через рационализм, автономизм, деизм, материализм и позитивизм — люди христианского мира, от Бога отставшие, но почувствовавшие всю тоску безбожия, были приведены вновь в древнее лоно языческой мистики.

ГЛАВА LVI
Нашествие духов, магов и адептов

Из нахлынувших на культурный мир мистических направлений **оккультизм** разных разветвлений не есть что-либо новое: это абориген Европы, действие которого проявлялось очень сильно и в конце XVIII века, когда на весь свет гремели имена Калиостро, Месмера, Сен-Мартена и Мартинец Пасхалиса. В масонстве не переводились его влияния, точно так же, как и влияние гнозиса. Известную новизну представил **спиритизм**, который хотя и существовал вечно, но собственно у Аллана Кардека принял теоретическую обоснованность и с его времен распространился с неслыханной силой. Наконец, **теософия**, возрождавшая индуистскую философию в европеизированных формах, составляет явление новое. Все эти направления, между собою спорящие и борющиеся, по существу, представляют лишь отдельные отряды одной и той же армии.

Первый толчок возрождению языческого мистицизма дал спиритизм, впервые развившийся в Соединенных Штатах. Быть может, это находится в связи с тем обстоятельством, что в 20-х годах французский тамплиерский орден франк-масонства раскололся на две части, из которых одна, оставшаяся во Франции, весьма захирела, другая же перешла в Америку где, напротив, достигла высокого развития**.

---

* Abbe Emanuel Barbier. Les infiltrofinns maconnignes dans l'Eglize (Аббат Эмануил Барбье. Проникновение масонов в Церковь. — *Ред.*). 1910. С. 47.
** Deschamps. Указ. соч. Ч. II.

Во всяком случае, уже в конце 40-х годов XIX века в Американских Соединенных Штатах обильно проявились спиритические «феномены»*, а в 1852 году там считалось до 30 000 медиумов и несколько миллионов убежденных спиритов. Из Америки в 1853 году спиритизм перекочевал сначала в Англию, потом во Францию и Германию, проходя, говорит г. В. Быков, везде одну и ту же схему развития, то есть сначала проявлялся в форме стуков, потом столоверчения, затем писания и, наконец, непосредственных сообщений. Это учение в Европе захватило даже видных ученых, как Араго, Фарадей, Тиндаль, Шеврель, Фламмарион, Крукс, Уоллес, Римман, Цольнер[4] и т. д., которые подошли сначала к изучению спиритических явлений с предубеждением, а затем сделались ярыми последователями спиритизма. В 1858 году некто Ипполит Ривайль (Rivel) написал под псевдонимом Аллана Кардека с помощью духов шеститомное произведение, содержащее спиритуалистическую философию с религиозно-мистическим оттенком. Когда явился спиритизм в России — это, по мнению г. В. Быкова, не представляется возможным точно установить, но во всяком случае в начале 50-х годов XIX века, то есть одновременно со всей Европой, и притом в своей законченной форме (столоверчения, пишущего и говорящего медиумизма) и в «такой эпидемической силе», что уже в 1853 году митрополит Филарет Московский счел необходимым выступить с обличениями против него. В 60-х годах спиритическое движение еще более усилилось. К нему у нас примкнуло также немало видных ученых и общественных деятелей, как проф. Н. Вагнер, проф. Юркевич, Владимир Даль, академик Остроградский, проф. Бутлеров[5] и т. д. Популяризацией этого движения особенно занялся А. Н. Аксаков[6]. В начале XX века заметную роль в развитии нашего спиритизма сыграл Влад[имир] Павл[ович] Быков, выступивший затем его обличителем и неустанным противником.

На всемирном конгрессе в Бельгии, в 1910 году, количество правильно организованных спиритов, имеющих свои кружки и собрания, исчислялось в 14 000 000 человек, и число сочувствующих, но еще не успевших правильно организоваться, — в 10 000 000.

Спиритические кружки основывают не только помещики, чиновники, священники, лица интеллигентных профессий, но даже и простые крестьяне. Подписчики спиритических журналов г. Быкова распределялись по званиям так: военных 32%, сельского населения 27%, чиновников 21%, свободный профессий 12% и духовного звания 8%. Количество спиритических кружков в России превышало в это время 3500, из которых на долю Петрограда приходилось 1000, а на Москву 672, и остальные в разных других местах**.

---

* В. П. Быков. Спиритизм перед судом науки, общества и религии. М. 1914. С. 71 и след.

** В. Быков. Указ. соч. С. 77—78.

Характер спиритических явлений общеизвестен. Несмотря на чрезвычайное разнообразие спиритических феноменов, говорит г. Быков, все сии распадаются на четыре основные разновидности: 1) движение столов, их «левитация», полегчение, уменьшение веса, вследствие чего они поднимаются в воздухе, и «гравитация», отяжеление, вследствие чего они становятся неподвижны, а также круговое вращение, переносы предметов; 2) материализация призраков; 3) пишущий медиумизм; 4) интуитивный медиумизм и слепки и отпечатки; интуитивный медиум воплощает в себе вызываемого духа и говорит от его имени; чрез таких же медиумов получаются на мягкой глине или муке отпечатки лиц духов.

Учение спиритизма сводится к следующему*.

Мир делится на два плана: план духов незримых, невоплощенных и план духов воплощенных, каковыми являются люди. Сущности первого плана управляют судьбами второго (воплощенного). Бог существует, но диавола и вообще злых духов нет. Все безграничное пространство между Богом и людьми заполнено лишь душами умерших людей, которые по степени своей духовной эволюции, бывшей на земле и в других мирах, разделяются на духов низших, иногда даже чуждых стремления к усовершенствованию. Эти последние и считаются людьми, невежественными в спиритизме, за духов зла, демонов, сатану и т. п. Духи постоянно воплощаются и перевоплощаются, каждый из нас уже много раз жил во плоти. При новых воплощениях дух должен исправить несовершенства своего прежнего жития. Это есть цель перевоплощений. Вполне же совершенные духи могут быть посылаемы в новое воплощение только с какими-нибудь миссионерскими целями.

Относительно Спасителя Иисуса Христа с начала спиритизма духи говорили очень осторожно и с уважением, но потом стали высказываться не стесняясь. В посмертных статьях Аллана Кардека в 1871 году Божественная природа Спасителя прямо отвергается. Ближайший друг Кардека Леон Дени говорит, что Спаситель был величайшим медиумом своей эпохи и что таким может сделаться каждый спирит**.

«А на всемирном спиритическом конгрессе 1910 года в Брюсселе, — говорит г. Быков, — нам, русским спиритам, публично заявили, что наше заблуждение состоит в том, что мы, благодаря отсутствию в нашей стране свобод и изобилию невежества и темноты, считаем Христа Богом, тогда как спириты всех стран мира, исключая две небольшие организации в Швейцарии, считают Спасителя очень обыкновенным человеком и обыкновенным медиумом, так что современный медиум, целитель Пило из Дуэ имеет большее основание называться Христом»***.

Не входя в подробное изъяснение учения спиритов, можно уже из сказанного видеть, что оно вполне не христианское и христи-

* Там же. С. 77—78.
** В. Быков. Указ. соч. С. 131.
*** Там же. С. 318—319.

анство отрицает. Вместе с тем это учение обречено быть крайне беспорядочным и путаным, так как основано на миллионах сообщений «духов» миллионам людей, со множеством противоречий. Как оккультисты, так и теософы относятся к спиритам вообще пренебрежительно и считают их занятия вредными.

Оккультист Элифас Леви говорит: «Всякое вызыванье какой-либо неизвестной нам и чуждой духовной сущности, стремящейся дать нам свое направление взамен нашего разума и свободной воли, может быть рассматриваемо только как **интеллектуальное самоубийство**, ибо это призыв к безумию». То же объясняет автор «Света Египта», очень авторитетный оккультист, ныне умерший Томас Генри Бургон: «Необходимое условие всякого транса или физической медиумичности заключается в **пассивности**. Главный опасный пункт в этих формах медиумичности — разрушение индивидуальности. Процесс развития этой медиумичности сопровождается разрушением воли. Такое разрушение воли — подчинение духовным интеллектам, как выражаются спириты, есть величайшее несчастье медиумизма». В большинстве случаев медиумы подчиняются даже и не «духовным интеллектам», а просто настроению аудитории. Но если на медиума действуют разные «обитатели астрала», то получается дело не лучше, а еще хуже. Станислав Гюайта (тоже оккультист) говорит: «Медиумы в большинстве случаев слабы здоровьем. Они совершают свой жизненный путь одержимые, часто поедаемые живьем ларвами»*.

Ларвы приобретают плотность, только истощая медиума, так как у него занимают нужную им пластическую субстанцию, без которой не могут проявляться. «Это настоящий **вампиризм**». «Обитатели астрала» высасывают нервные соки. «У медиума всегда наблюдается потеря силы, — говорит Ланселен. — Медиум попадает под власть дурного существа, злоупотребляющего телесными силами подпавшего под его власть». Вообще, оккультисты и теософы считают спиритические занятия крайне неосмысленными. Г-жа Блаватская[7] так же горячо предупреждала спиритов относительно того, что они на своих заседаниях делаются жертвою «обитателей астрала», их высасывающих. В отношении «оккультных способностей» люди делятся на два класса: *гипнотизеров*, подавляющих других своим психическим влиянием, и *сомнамбул*, поддающихся чужому психическому влиянию до впадения в безвольность. Занятия спиритов именно развивают у них сомнамбулизм, безволие, пассивность, подчиненность психическим влияниям со стороны, откуда бы ни шли эти влияния.

Таким образом, занятия спиритизмом действуют на людей самым вредным образом. Это подтверждает и сам В. П. Быков на основании почти 25-летнего наблюдения огромного числа лиц, разрушающих свою душу этим утонченным способом. Но насколько

* Ларвами называются, по учению оккультистов, особые духовные сущности, порождаемые страстями и умирающие, если им нечем «питаться» в смысле нервной силы.

реальны явления, на которых спириты основывают свою веру в общении с духами умерших? На это г. Быков отвечает самым категорическим образом, что в смысле общения с духами умерших представления спиритов безусловно иллюзорны. «Этого общения, по желанию спиритов и по способам и методам, ими рекомендуемым, не существовало, не существует и никогда не будет существовать». То же, что происходит на спиритических сеансах, не есть явления душ усопших, а производится тремя разнородными силами:

1) отчасти спиритические явления происходят вследствие различных нормальных или болезненных состояний и процессов человеческой психофизиологии. Сюда относятся экстериоризация, ясновидение, телепатия, раздвоение личности, предчувствия, работа подсознания и т. п.*;

2) отчасти — и в чрезвычайно сильной степени — спиритические явления представляют бесконечный ряд обманов и подделок, то есть относятся к области фокусов;

3) отчасти, наконец, — и эту часть явлений г. Быков считает даже «самой существенной» — спиритические феномены суть дело «силы Сатаны и его планомерной политики»**.

Политика эта «состоит именно в уничтожении веры во Христа как Бога, в подрыве Церкви, ее значения, ее руководственной человеком роли». Так убежден г. Быков. Было бы слишком долго приводить рассказы его на эту тему, и мы ограничимся только отметкой этого свидетельства со стороны человека, который был сам очень долго увлечен спиритизмом и наблюдал тысячи других таких же увлеченных им.

Церковная иерархия всех исповеданий единодушна в таком взгляде на спиритическое движение, которое у нас обличали с самого начала митрополит Филарет, архиепископ Никанор[8] и [другие]. Римско-католическая церковь (энциклика «Pascendi», 1905)*** предала спиритов отлучению. Множество протестантских богословов также высказывались против спиритизма как против движения антихристианского. Несмотря на идейную слабость спиритизма и вред, приносимый им своим практикантам, та большая, но могущественная волна мистицизма, которою он охватил весь мир, дала сильный толчок возрождению других мистических учений и движений, причем во всех них значительное участие принимало франк-масонство. Оккультизм составляет очень давний, никогда не умиравший пережиток языческого мистицизма, но во

---

* Ряд явлений этого рода засвидетельствован точными научными наблюдениями, как, например, наличность каких-то психофизических истечений из человека, способных быть заметными или влиять на фотографическую пластинку. Наблюдалось и воздействие психофизической силы на тяжесть предметов и т. д. Изложению научных наблюдений этих явлений посвящена значительная часть цитируемой книги г. Быкова.

** В. Быков. Указ. соч. С. 146—147.

*** Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч.

второй половине XIX века очень оживился, выступая об руку со спиритизмом, в котором усматривал явления «астрального мира», и с теософией, появившейся несколько позднее. Оккультизм отличается от теософии такими тонкими штрихами, что для не принадлежащих к этим учениям они кажутся почти однородным. Точно так же оккультизм выступил в тесной связи с Каббалой, которая издавна начала получать в Европе своеобразную обработку, с отличиями от чисто еврейской. Наконец, в очень близкой связи с оккультизмом находится и возродившийся в сравнительно очень новое время гностицизм. Вообще, в наше время оккультизм можно назвать центральным мистическим учением, которое воздействует на все другие, имея претензию быть высшим мировоззрением, ставящим будто бы религиозные воззрения на научную почву, давая вопросам о духе научное исследование и научную обосновку. Под влиянием оккультизма развился с новыми силами и франк-масонский орден мартинистов, возникший в XVIII веке и потом так и заглохший.

В 80-х годах XIX века в ордене мартинистов был гроссмейстер маркиз Сент Ив д'Альвайдр, известный оккультист и знаменитый деятель европейской Каббалы. Еще в начале XIX века Фабр д'Оливе, почитаемый гением среди оккультистов и каббалистов, открыл, как ему казалось, способ символического чтения Библии, посредством которого выяснил истинный смысл Моисеева Пятикнижия, «перевел» его в оккультно-каббалистическом смысле*.

Сент Ив д'Альвайрд двадцать лет трудился над окончательным усовершенствованием этого чтения, применяя к нему каббалистическую «темуру», «гематрию» и «нотарикон» и сравнение смысла слов древнееврейских, санскритских и китайских, в результате чего окончательно, по мнению своих почитателей, уяснил смысл тайного «предания» первобытных народов. Он же изобрел какое-то особое приспособление, называемое оккультистами «археометр», дающее возможность производить исследование прошедших событий и определять будущие**.

В 1887 году он сошелся с Жераром Энкос, который также был уже оккультистом, а став учеником д'Альвайрда, сделался его активнейшим помощником. Он-то и реорганизовал мартинизм, придав ему энергичную деятельность, а в 1891 году был сам выбран пожизненным гроссмейстером ордена.

Первые ложи возрожденного мартинизма имели в рядах своих инициаторов виднейших оккультистов и каббалистов, как сам Папюс, Пеладан, Станислав Гюайта и [др]. В конце 80-х годов XIX века Папюс основал оккультистский журнал «Zuitiation», который сыграл крупную роль. Мартинисты сгруппировали око-

* Фабр д'Оливе. Космогония Моисея, традиция, восстановленная по истинному смыслу древнееврейских (египетских) слов. Перевод В. К. Запрягаева. Вязьма, 1911.

** Папюс. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. С. 12, примеч.

ло себя много и других мистических организаций. Сам орден в 1889 году имел свой Высший совет в Париже и развил свои отделения по всем странам света. В 1898 году их считалось: во Франции — 27, в Бельгии — 3, в Богемии — 1, в Швеции — 9, в Голландии — 12, в Швейцарии — 2, в Румынии — 1, в России — 2, в Англии — 2, в Соединенных Штатах — 19, в Аргентине — 7, в Гонкине (Гонконге. — *Ред.*) — 2, в Египте, Тунисе, Гаванне, Колумбии — по 1. Всего орден считал 113 отделений. В Соединенных Штатах ложи мартинистов настолько многолюдны, что имеют собственный Высший совет под управлением д-ра Блица, который был деятельнейшим инициатором знаменитого Конгресса религий в Чикаго в 1893 году (где фигурировало, к сожалению, и Православие). Мартинисты же организовали Спиритуалистический союз и созвали в 1908 году конгресс спиритуалистов*.

Спиритуалистический союз, имеющий журнал того же наименования, стрем[ился] собрать около себя буквально все религии, ереси и секты — теософов, спиритов, «эзотерических» христиан, сведенборгианцев[9], магометан, евреев, индуистов и т. д., объявляя, что он есть не что иное, как их «общая душа»**.

Одновременно с этим оживлением мартинизма неожиданно появилась в 1887 году и гностическая церковь, возникшая в связи со всеми упомянутыми движениями.

Восстановителем ее был некто Жюль Дуанель, человек крупного положения во франк-масонстве, именно — член Высшего совета Великого Востока Франции, то есть основной масонской организации. По своей «мирской» службе Дуанель был архивистом в департаменте Луарэ, именно в городе Орлеане, где в древние времена альбигойцев судили и казнили гностиков. Дуанель, по-видимому, был человек крайне впечатлительный и увлекающийся. Ему попалась в руки древняя хартия, писанная рукой Этьена, одного из 14 еретиков, сожженных в Орлеане в 1022 году за то, что они практиковали и исповедовали гностическую доктрину. Эта находка произвела необычайное впечатление на Дуанеля, который был внезапно охвачен каким-то энтузиазмом к гностицизму и взял на себя задачу призвать к жизни древнюю традицию. Он воскресил гностическую церковь и стал первым ее патриархом под именем Валентина II. Для принятия этого звания он не счел нужным какого-нибудь особого посвящения, так как, по объяснению его преемника патриарха Синезия (д-р Фабр Дезессар), «благодать священства может быть дана во всей полноте прямым божественным наитием». Дуанель и счел себя посвященным свыше. «Сам эон Иисус возложил на меня руки и меня посвятил епископом Монсегюра», — заявил он и начал деятельно распространять гностическое учение среди интеллигенции, так что в скором времени возник Синод, посвятивший его уже и внешним образом. Установлена была иерархия. Книжный торговец Шамуэль (вероятно, еврей)

* Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч. С. 135—136.
** Там же. С. 45.

отдал новогностикам помещение, где они устроили свой храм. Тут был рукоположен в епископа Бордо д-р Фабр Дезессар под именем *Синезия*. Церемониал и облачения были сначала очень скромны. Патриарх Валентин II имел в качестве первосвященнического облачения лишь широкий шелковый фиолетовый шарф, обшитый золотым галуном, с серебряной голубкой в лучах, вышитой на той части шарфа, которая покрывала плечи. Три гностических епископа возложили руки на Синезия и по совершении символических действий взяли с него клятву в верности гностической церкви. Ритуал новой церкви — подражание ритуалу катаров и альбигойцев — возник при помощи вызывания духов. На спиритическом заседании Парижской оккультной оратории в 1890 году проявились древние катарские епископы Етьен и Гальябер Декастр (оба сожженные в 1022 году) и продиктовали литургические формулы и обряды таинств. На основании таких компетентных откровений и был составлен ритуал новогностиков*.

Однако патриарх Валентин II, несмотря на все эти видения, не долго оставался верен своей церкви. В 1895 году он отрекся от нее перед католическими епископами Орлеана, передал им свой омофор и прочие священные одеяния, исповедался и приобщился по римско-католическому обряду. Это, разумеется, сильно потрясло новую ересь, тем более что пылкий Дуанель не ограничился одним отречением, а выступил против своего создания с обличениями. Под псевдонимом *Костки* он написал ряд статей в журнал «Verite Francaise», где дал много сведений о гностиках, описал их литургический ритуал, а также разные обряды франк-масонов. Эти статьи были опубликованы отдельной книжкой под названием «Lucifer demasque», одно название которой показывает, что Дуанель признал свой новогностицизм делом самого сатаны. Вопрос об обращении Дуанеля остается не исчерпанным, так как гностики утверждают, будто бы он потом снова возвратился в их церковь, аббат же Барбье приводит очень авторитетные свидетельства того, что Дуанель остался верен римско-католической церкви и скончался добрым католиком.

Во всяком случае, у гностиков потом произошли разделения. Патриархом основанной Дуанелем церкви, которая получила название *валентиновской*, стал Синезий. Но в 1903 году на соборе в Тулузе зародилась так называемая *современная гностическая церковь*, патриархом которой сделался некто Брико под именем Иоанна II. Патриарх Иоанн II основал в 1907 году орган своей церкви — журнал «Reveil gnostique». Патриарх же Синезий в 1909 году основал для своей церкви журнал «La gnose».

Что такое этот новый гнозис? Как сказано выше, его основатель и первый патриарх Дуанель объявил его делом сатанинским, даже в смысле «прямого действия и ощутимых манифестациями злого духа». К сожалению, аббат Барбье не приводит конкретных фактов этих манифестаций, ограничиваясь замечанием, что у Кост-

* Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч. С. 75 и след.

ки имеются очень любопытные об этом свидетельства, и отсылает читателей к непосредственному ознакомлению с книгой «Lucifer demasque». Общее же заявление Костки, приводимое у Барбье, гласит лишь, что «сатана проявляется. Сатана имеет оккультную церковь, своих поклонников, церемонии, специальную литургию, демоническую религию, противопоставляемую истинной Церкви Господа Нашего».

Что касается самого учения нового гностицизма, то оно представляет прямое воспроизведение древнего валентиновского, сделанное на основании обыкновенных исторических документов, добавленное в ритуале собственными сочинениями разных «кантик» Плироме, эонам и т. п., а в общем мировоззрении кое-какими сближениями с оккультизмом. По статутам патриарха Синезия, гностическая церковь имеет задачей восстановить **древнее христианство**. Чтобы вступить в гностическую церковь, требуется исповедание двух догматов: 1) вера в эманацию; 2) спасение посредством знания-гнозиса. Новая церковь отрицает Бога как **Создателя**. Мир возник посредством эманаций, из которых высшие, божественные, образуют мир Плиромы. Учение гностической церкви имеет, по ее словам, основанием: 1) древнее предание, сохраненное в Ведах, «Зенде Авесте» и в некоторых еврейских книгах; 2) эзотерическое предание христианства. Бог определяется как единый, но в различных состояниях. В основании Бог есть бытие в потенции — Великая Бездна, которая, получая самосознание, становится Богом Разумом (Нус). Из него эманирует Плирома, в которой имеется Сын, Логос. Логос есть движение вибрации, порождающей эфир и огонь. В деле спасения он есть Иисус Христос. Что касается Святого Духа, который называется Пневма Агион, — это сила, возбуждающая вибрационное движение и производящая вихри и токи, которые проникают весь мир и потом возвращаются мужскими и женскими парами эонов. Первая сизигия образуется из Нуса и Софии. Из постоянных лобзаний Вечного и его Супруги (Софии) рождается все на свете. История Софии изображается по древневалентиновски. Желая создать нечто без супруги, она порождает несовершенную Эктрому — Софию Ахамоф, которая, выпавши из Плиромы, делается началом здешнего мира. Устроителем земного мира был Демиург. Что касается исторического Иисуса Христа, это был величайший из людей, потому что в величайше возможной степени проявил Логос. Он есть спаситель людей, но не вследствие искупления их, а потому, что дал знание (гнозу). Сообразно древнему гностическому учению, люди в конце концов приходят в Плирому, если они **пневматики** по природе. **Психики** останутся под властью Демиурга; наконец, **гилики** (материальные люди) не имеют спасения. Впрочем, существенного различия между духом и материей гностики не признают. Делаю эти отметки их учения кратко, приблизительно и неполно, потому что новый гнозис старается быть точным воспроизведением древнего, который обрисован подробно выше в отделе «Синкретические учения».

Разумеется, о новом гнозисе можно сказать то же самое, что о древнем: то есть что это учение есть по преимуществу антихристианское, так как другие язычествующие учения лишь **отвергают** христианство, учат вне его и вопреки ему, тогда как гностицизм **подделывает** христианство, выдает себя за истинное христианство и свой «гнозис» приписывает самому Господу Иисусу. Конечно, совершенно нелепо звучит это рядом с объяснениями, что источником гнозиса служат учения Веды и «Зенд Авесты», ибо если так, что же нового представляет учение, навязываемое гностиками Господу Иисусу, и каким образом гнозис, повторенный им после Зороастра, мог быть более «спасителен», чем гнозис самого Зороастра? Но, во всяком случае, выдавание себя за истинных учеников Иисуса Христа, конечно, гораздо более кощунственно и вредно, нежели учения тех, которые не совершают такого подлога, и с этой точки зрения понятны слова Дуанеля, что гностическая церковь есть церковь сатаны.

В то время, когда воскресал гностицизм и египетско-греческо-каббалистическая идея в оккультизме, против христианства выступила еще идея индусская в виде теософии. Собственно, между оккультизмом и теософией трудно провести вполне ясную границу, намечаемую тем, что оккультизм основан по преимуществу на западном предании, теософия же явилась на основах буддийско-ведантских.

Возможность буддизма в Европе обусловлена была в значительной степени тем, что христианство, в свою очередь, не оставалось без известного влияния на индуизм. Часть индусов обратилась в христианство еще в V и VI веках. Возможно представить себе отраженные христианские влияния даже в таких движениях, как философская школа Рамануги (XII век по Р. Х.), придавшая Брахману известный характер личности, а человеческой душе — индивидуальность и бессмертие. Но, оставляя гадания о древних временах, в новой Индии мы не можем не видеть христианского влияния в учении «Брамо Сомандж». Полные безусловного убеждения в своей философской высоте над всеми народами земли, индусы ничуть не шли в «Брамо Сомандж» к обращению в христианство, а лишь проявили сознание высоты некоторых пунктов христианского учения или европейского мировоззрения, выросшего на христианстве. Исправив на этих пунктах свою веру, индусский ум думал обратить в нее англичан.

Первую попытку обновления индуизма сделал раджа Раммо Хун Рой (род. в 1772 году). Он изучал Библию и Коран и в 1818 году неудачно пробовал основать новое религиозное общество. Попытку эту он повторил <...> и основанное им общество стало зародышем нынешней «Брамо Сомандж». В 1835 году он умер в Англии. Созданное им движение нашло сильных работников, как Кетаб Чендер Сен, который основал новую отрасль «Брамо Сомандж» и в 1870 году пропагандировал свои идеи в Англии. Другую отрасль «Брамо Сомандж» основал Шиванар Састри. Видным деятелем

секты был Мозумдар, бывший в 1893 году на Конгрессе религий в Чикаго.

Вообще, к христианству в Индии все-таки присматривались. Знаменитый Рамакришна, новейшее воплощение Кришны, задавшийся целью объединить все религии, по его словам, изучал христианство (хотя, видимо, крайне плохо) и даже имел претензию, будто бы в него на два дня вселялся Христос.

Но если христианство плохо известно индусам, то английская философия весьма в ходу у них. В описаниях бесед образованных индусов у того же Рамакришны видны постоянные их споры об английских философах и ссылки на их сочинения и взгляды*.

Английская философия влияла на индусов, конечно, не чисто христианской идеей (которой сама не имеет), а идеями европейской культуры о высоте личности. Поэтому-то и в вероучении «Брамо Соманджж» принято было бытие единого Бога как самостоятельной Личности и бессмертие души с сознательной жизнью в загробном мире.

За это же время европейские ученые, изучавшие индуизм и буддизм, иногда были покоряемы их глубиной и начали некоторые сближения буддизма с христианством. Некоторые ученые, даже Макс Миллер, говорит В. А. Кожевников, стали приписывать буддизму на Дальнем Востоке роль будто бы параллельную христианству, иные, как Гартман[10], «готовы даже отдавать предпочтение человеку-богу Будде перед Богочеловеком Христом»**.

Профессор Зейдель старается доказать, будто бы евангельские повествования о Христе списаны с некоторого не существующего, но предполагаемого им рассказа о жизни Будды. Эта необоснованная гипотеза наделала много шума. По словам вашингтонского профессора Айкена, гипотеза о влиянии буддийских «сутр» на Евангелия поколеблевала веру многих в Америке. У Зейделя нашлись и подражатели, хотя ряд серьезнейших ученых, как Пюньер, Цеклер, Бендер, Гольцман, Кюнен, Ольденберг, Девис, Лавалье Пуссен, Ревилль и др. «осудили лейпцигского профессора (Зейделя) за легкомысленное отношение к столь ответственному положению, и уличили его в недостаточном знании источников, в противоречиях и крайних увлечениях».

Однако, не довольствуясь таким косвенным развенчанием христианства, сторонники буддизма выступили с открытой проповедью его. На этой почве стали появляться опыты построения религиозно-нравственной системы для замены христианства. Таковы произведения Теодора Шульце. По его утверждению, ввиду неизбежного падения христианства нужно подготовить замену его. Основы для этого дает, по его мнению, индусская философия в ее этической переработке буддизмом. «Ей и предстоит обновить ветшающее европейское мировоззрение после окончательного

---

* «Провозвестие Рамакришны».

** В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1—2. Пг., 1916. С. 6—29.

упразднения в нем христианского начала». Таким образом, Теософическое общество нашло и в Европе, и в Индии подготовленную почву для своей проповеди.

Само Теософическое общество было первоначально основано в Американских Соединенных Штатах полковником Олькотом и г-жою Блаватскою в 1875 году и сначала не имело успеха. Но в 1879 году общество перенесло свою деятельность в Индию и завязало тесные связи с индуизмом и буддизмом. С этого времени оно стало быстро расширяться и привлекать общее внимание. В 1884 году оно имело 99 отделений, в 1890 году — уже 241 отделение, в 1905 году — 579 отделений, рассеянных по 44 странам и объединяемых центральной организацией имеющей пребывание в предместье Мадраса — Адьяре.

Если полковник Олькот был главным деловым человеком Теософического общества, то главнейшими пропагандистками его учения явились две женщины: г-жа Блаватская и англичанка Анни Бизент (Besant). Обе представляют натуры чрезвычайно увлекающиеся и даже фантастические. Елена Петровна Блаватская, урожденная Ган, совсем молодой, 17 лет, вышла замуж за 60-летнего старика, очень скоро покинула его и предприняла ряд путешествий по Европе, Америке и Индии. В рассказах об этих путешествиях в пещерах и дебрях Индустана, среди американских спиритов и т. д. она сообщила множество самых невероятных чудес. Между прочим, она увлеклась спиритизмом и сначала старалась устроить в Египте спиритическое общество. Потом, в 1875 году, она отправилась в Соединенные Штаты, где и основала с полковником Олькотом Теософическое общество. Она увлекала своих последователей более всего очарованием таинственных сил, наполнявших и окружавших ее; в ее присутствии совершалось много разных необычных явлений «астрального» характера. Ее по этому поводу нередко уличали и в обмане (как в книге Всеволода Соловьева). Тем не менее в своей среде она пользовалась огромным авторитетом и оставалась президентом Теософического общества до самой смерти (1891 г.). Ближайшей сотрудницей г-жи Блаватской, а после нее — столь же авторитетной, была Анни Бизент, существо еще более экстравагантное. До 15 лет жизни она была евангеличкой. Выйдя замуж за англиканского пастора Франка Бизента, она нашла стеснительной для себя его религию, оставила мужа и стала жить кухаркою у другого пастора. Потом, попав на конференцию атеиста Бредло, она присоединилась к нему и несколько лет горячо проповедовала атеизм и материализм, пока не встретилась с Блаватской, которая моментально обратила ее в свой мистицизм. Анни Бизент с этого времени ушла с головой в таинства теософии и уже на всю жизнь.

В жизни Анни Бизент нельзя не отметить того обстоятельства, что она занимает высокое место в масонстве. Аббат Барбье цитирует из масонского журнала «Акация» сообщение о том, что Анни

Бизент состоит членом 33-й степени и вице-президентом Высшего Совета как представительница его для Британской империи*.

В характере устава Теософического общества также есть нечто родственное масонству. Задачами его обозначены: 1) создать ядро общечеловеческого братства без различия религии, национальности, цвета кожи, сословий и каст, пола; 2) изучать религиозные и философские учения, особенно Востока и древности, для показания, что во всех них скрыта одна и та же истина; 3) изучать таинственные явления природы и психические силы человека. Однако такое терпимое отношение ко всем религиям допускается только в первой степени общества. Во второй степени требуется окончательно принять эзотерическую философию, верить в Магатм и трудиться для общества до самопожертвования. Особую, высшую степень составляет братство Магатм — это учителя, которые обладают высшими способностями, могут сноситься с посвященными на огромных расстояниях и т. п.

К христианству Теософическое общество не всегда относилось одинаково. Полковник Олькот прямо заявил, что христианство «морально сгнило и духовно парализовано». В официальном «Теософическом словаре» Иисус Христос совсем не обозначен, а под словом «Хрестос» сказано, что «Христос» есть неправильное написание слова «Хрестос», которое означает одну из низших степеней посвященных. Но через несколько лет, под влиянием Анни Бизент, стали относительно учтивы к христианству, Спасителя называют «великим и божественным учителем, основавшим христианскую церковь», христианам не мешают следовать своему богослужению. Это, впрочем, только «уступка», имеющая целью приманить к себе, так как с этим делаются **теософические** истолкования Символа Веры, Молитвы Господней и т. д.**

В отношении буддизма политика Теософического общества состояла в том, чтобы оживить его, сблизить с европейскими точками зрения и несколько видоизменить для лучшей приемлемости его европейцами. Это была задача, которую успешно выполнил полковник Олькот.

Теософическое общество, говорит г. В. Кожевников, пыталось сочетать положительную науку Запада с тайными знаниями древнего и нового Востока, причем нравственное свое учение заимствует преимущественно из буддизма, а философские элементы частью оттуда же и еще более — из других индусских систем. Признавая превосходство теософии над индуизмом и буддизмом, общество, однако, вступило в тесную связь с представителями буддизма на Цейлоне. Олькот добился расширения прав для буддийского культа и духовенства, увещевал буддистов энергично стоять за свои священные предания, исправлять их искажения и организовать обучение молодежи в храмах для предупреждения **опасности** для Цейлона «стать в будущем неверующим или

* Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч. С. 128—131.

** Abbe Emanuel Barbier. Указ. соч. С. 130—131.

христианским». Учрежден был фонд для содействия нуждам буддизма, восстановлено торжественное публичное празднование дня рождения Готамы, начались публичные чтения теософов в пользу буддизма и полемические выступления их сочленов из среды туземного духовенства против христианства. В 1881 году после долгих прений с цейлонскими начетниками был издан составленный Олькотом «Буддийский катехизис» для сингалезских школ, введенный в них по одобрении верховным жрецом Сумангалой и другими учеными монахами, благодаря чему это далеко не правоверное изложение буддийского учения получило широкое распространение на Цейлоне, в Индии, Бирмане, Японии, Австралии, Америке и Европе. На поддержку панбуддийскому катехизису был введен панбуддийский флаг, призванный стать для буддийского мира тем же, чем крест для христианского мира и полумесяц — для мира ислама. Буддофильская пропаганда перенеслась и в Европу. «Катехизис» Олькота в немецком и французском переводах явился первым опытом распространения обновленного буддизма в Европе. В переводах на 20 языках (русский перевод Буткевича[11], Харьков, 1888) издания шли за изданиями. Кроме того, явился катехизис бикшу (монаха) Субгадры, а в 1904 году — катехизис Бруно Фрейданка. В 1903 году немцы образовали «Буддийское общество в Германии», поставившее целью «ознакомление с буддизмом и его распространение в немецких странах». К этому обществу примыкает «Лейпцигский буддийский миссионерский кружок» с книгоиздательством и книжным складом. Проповедь обновленного буддизма ведется энергично. Она будто бы предлагает очищенное от суеверий и детских грез прошлого учение, свободное от догматов и формальностей, согласное с законами природы, с наукой вообще, с Дарвиновой теорией развития в частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и влечениям сердца (**катехизис** Субгадры). Не забыла указать на будто бы «поразительное сходство важнейших сторон жизни Будды и Христа». Субгадра в катехизисе, ссылаясь на то, что за век до Р. Х. буддисты встречались в бактрийской Александрии, находит «очень вероятным, что Иисус в возрасте от 12 до 30 лет был учеником буддийских иноков и от них воспринял духовную мудрость, возвещенную Им впоследствии Своему народу» — небылица, которую Нотович не постыдился, говорит г. Кожевников, подкрепить подложным документом, за что его постигла жестокая казнь со стороны ученой критики*.

«Для западных потомков арийцев, — заключает Субгадра, — настало время снова услыхать и познать неподдельное учение Будды: оно станет для Европы религией будущего, которая никогда не прейдет, пока будет стоять мир, ибо дух ее есть сама вечная истина, воплотившаяся в лице просветителя мира — Готамы».

Японское миссионерское общество «Буккио Гаккувай» сделало первый опыт рекламы северного буддизма на чикагском «Всемир-

* В. Кожевников. Указ. соч. Т. I. С. 19.

ном Парламенте религий», где, впрочем, выступали видные представители и южного буддизма.

Проповедь буддизма ведется в книжке Куроды о Магайяне. Более серьезны «Очерки магаянского буддизма» ученого-японца Сузуки. Южные буддисты издали также целый ряд рекламных брошюр. Сверх того, предпринята подготовка миссионеров для обращения Европы к «Свету Азии».

Вот как рекомендует себя европейцам этот необуддизм: «Из всех религий он один учит наивысшему благу без Бога, продолжению бытия без души, блаженству без неба, святости без Спасителя, искуплению одними собственными силами, без обрядов, молитв и покаяния, без посредства святых и духовенства; он учит, наконец, совершенству, осуществимому уже в земной жизни» (Олькот. Катехизис. Вопрос 128).

В брошюрах Куроды, Дгарманалы, Ананды Майтрийи и на чикагской «Всемирной выставке религий» усиленно подчеркивали, что «буддизм признает только закон естественной необходимости, но не знает бога Творца, ни личного бессмертия, ни существенного значения молитв какого бы то ни было культа».

«Если буддизм назовут религией без Бога и без души или просто атеизмом, — поясняет Сузуки, — последователи его не станут возражать против таких определений», ибо «понятие о высшем существе, стоящем выше своих созданий и произвольно вмешивающемся в человеческие дела, представляется крайне оскорбительным для буддистов». «Слово *религия*, — поясняет Олькот, — не применимо к буддизму, он не религия, а нравственная философия».

Пропагандисты буддизма стараются, однако, подделаться под европейский вкус, заявляя, что буддизм есть весть не пессимизма, а оптимизма и что цель его не абсолютное уничтожение, а здешняя жизнь (Ананда Майтрийя). Сузуки (японец) говорит, будто бы нирвана «есть не состояние вечного покоя, а источник энергии и интеллигентности» и т. п.

В общей сложности пропаганда буддизма идет широко. Кроме переводов священных книг буддизма, есть целая литература популярных изложений. Многочисленны также издания периодические, проповедующие буддизм. К христианству эта пропаганда, конечно, относится крайне недоброжелательно. Один лама призывает «всех просвещенных истинных учеников Будды привести на путь спасения христианских варваров в Европе, еще погруженных в глубину пропасти религиозного невежества». Некоторое количество европейцев и обращают в буддизм. Жюль Буа в 1894 году писал, что в Париже Будда имеет сто тысяч друзей и по меньшей мере десять тысяч адептов. Сэр Эдуард Чемпли (буддист) говорил корреспонденту «Русского Слова» (номер от 30 апреля 1909 г.), что в Москве и Петербурге имеется с сотню лиц, сочувствующих буддизму, и что им интересуются в высших кругах*.

* В. Кожевников. Указ. соч. Т. I. С. 22—25.

Таким образом, теософия вызвала в конце концов широкую пропаганду буддизма в среде христианских народов, и даже с притязаниями заменить им христианство. Несмотря на эти видимые успехи, сомнительно, однако, чтобы необуддизм мог вытеснить в Европе и Америке оккультизм, который представляет для Европы не экзотическую философию, как необуддизм, а давнее учение, истекающее из общих корней европейской культуры — из мира античного, сверх того, обрабатывался в тайных европейских учениях почти две тысячи лет. В его оттенках гораздо более сродного европейскому духу, чем в буддизме, хотя и перерабатываемом в европейском духе, но в то же время, в силу самой этой переработки, становящемся в противоречие с действительным духом азиатского буддизма. Всякое противоречие такого рода ставит необуддизм в критическое отношение к своему собственному авторитету — Гаутаме Будде, которого не могут, понятно, заменить маленькие авторитеты полковника Олькота или г-жи Блаватской. Историческая судьба его, вероятно, будет состоять в том, что необуддизм, не приобретя крупного самостоятельного значения, лишь внесет свою лепту в создание будущего антихристианского мистицизма Европы и Америки.

ГЛАВА LVII
Учение оккультизма

Как упомянуто выше, учение оккультизма нельзя разграничить резко от теософии, тем более что в области того и другого существует мало частных разногласий авторов. Но оккультизм, опирающийся на египетско-еврейско-античное предание, разработан наиболее стройно, впитывая в себя и подходящие части индуизма и теософии. Поэтому мы в обрисовке воскресения древней языческой философии будем опираться главнейше на оккультизм, поясняя его иногда индуистскими и теософическими параллелями.

Оккультизм, совершенно согласно смыслу названия, есть учение **тайное**, эзотерическое. Оно известно с древнейших времен: его знали египетские жрецы, халдейские мудрецы, индусские мыслители, каббалисты. Через них тайное знание передавалось и в античный мир (Пифагор, орфики, Сократ, Платон и т. д.). Знали эти тайны и гностики с неоплатониками. Передаваясь посвященным из поколения в поколение, эзотерическое знание в виде известных систем философии, космогонии, астрологии и т. д. дало рождение целой литературе, известной и профанам. Но тем не менее существование особого адептата совершенно необходимо с точки зрения оккультизма. Только посвященные, проникая в глубины сверхчувственного, могут поддерживать истинное знание, которое иначе неизбежно извратилось бы. Сверх того, посвященные постепенно расширяют область оккультного знания. Таким обра-

зом, оккультизм немыслим без «адептов», «великих душ» — людей, обладающих особенными способностями ощущать сверхчувственное и проникать в нематериальные сферы бытия.

Автор «Света Египта», очень авторитетный оккультист*, дает подробное описание «адепта».

Никто, говорит он, не может описать природу и состояние жизни более высокой, чем те, которых он сам достиг. Поэтому описать адептат может только адепт или неофит, прошедший уже три степени ученического посвящения. В общем адептат делится на три чина, каждый из которых делится на три степени, сообразно достигнутому развитию и могуществу души. *Первый* чин относится к земной и **астральной** сферам существования. В сферах выше этих он уже бессилен. *Второй* чин относится к сферам духовным и эфирным**.

«Это состояние, — говорит Абель Гаатан, — представляется средним между человеком и ангелом и является равновесием между состоянием человеческим и божественным». В *третьем* чине человек становится ангелом. Надо сказать, что перед вступлением в седьмое состояние, то есть в первую степень третьего чина, в адепте происходит великое «таинство». Души людей имеют разный пол, мужской и женский, каковое распадение явилось в момент сотворения мира. У адепта, переходящего в третий чин, происходит обратное соединение мужской и женской души воедино, вследствие чего образуется целое божественное «Я». При этом человеческое делается божественным и проникает уже в неведомые сферы божественной жизни.

Только соединение душ-близнецов (мужской и женской) в царстве духа наделяет человека состоянием ангельским. Он более не человек — он «стал как Бог», и, как существо божественное, он приобрел атрибуты вечного прогресса и бессмертной жизни»***.

Адепт становится «великим ангельским иерофантом небесных мистерий, и его природа, могущество и функции слишком трансцендентны, чтобы быть понятными воплощенным смертным»****.

Впрочем, и второй чин адептата недоступен пониманию того, кто не сделался еще адептом первого чина. Поэтому сведения, которые могут быть нам даны, относятся только к адепту первого чина, то есть такого, который действует на планах материальной и астральной жизни.

Однако уже и в этом состоянии адепт есть истинное чудо природы, триумф души над силами материи. Он безмерно превосхо-

---

* Имя этого недавно умершего англичанина, как говорят, Томас Генри Бургон. Тухолка называет его Абель Гаатан, что составляет, вероятно, оккультистский псевдоним. Из собственных слов его видно, что он был адептом очень высокой степени.

** Терминология у оккультистов, теософов и индуистов не всегда одинакова и не особенно точна.

*** Свет Египта, или Наука о душе и звездах. Перевод В. К. Запрягаева. Вязьма, 1910. Глава IV. Триумф души... С. 156.

**** Там же. С. 173—188.

дит своими способностями обыкновенных людей. Кроме тех пяти внешних чувств, которые имеем все мы, он имеет два новых: чувство **интуиции**, или непосредственного восприятия, и чувство «передачи мыслей». Сверх того, адепт развивает семь психических чувств: 1) чувство «психометрии» — ощущение астрального мира и его общества; 2) восприятие тончайших эссенций волны жизни; 3) различение духовных ароматов природы; 4) ясновидение; 5) яснослышание, то есть способность воспринимать вибрации эфира; 6) способность получать истинные вдохновения; 7) способность вступать в общение с духовными существами.

Когда человек достигает такой высоты, он получает могущество **мага**, может управлять элементами и создавать физические явления.

Приписывание адептам, «великим душам», этих необычайных свойств обще всем оккультистам, теософам, индуистам. Но каким образом появляются адепты — в отношении этого говорят различно. Некоторые приписывают появление таких способностей вторичному или вообще повторному воплощению души, уже раньше усовершившейся. До некоторой степени эти способности вырабатываются соответственной подготовкой и режимом. Эти способы подготовки описываются и в индусских сочинениях, и в «Свете Египта», и в наставлениях Штейнера и т. д. Величайшие же адепты, «великие души» индусов, появляются посредством нового воплощения души, уже достигшей в предшествовавшей жизни (или жизнях) высокого развития и пребывавшей на каких-либо особенно высоких планах бытия. Как бы то ни было, крупный адепт — это духовный «гигант» своей расы, это своего рода «царь» человеческого рода, как выражается Абель Гаатан. Такие необычайные люди редки, хотя все-таки их бывает несколько в каждом поколении.

Роль адептов в мировой и даже космической жизни огромна. Именно они личным наблюдением добыли те знания, которые передает эзотерическое предание, они же освежают это знание, погружаясь снова в высшие миры и сообщаясь с высшими духами, знающими и то, что недоступно адептам низших степеней. Они же помогают прогрессивной эволюции человечества, руководя людьми в повышении их духовных способностей, вследствие чего человечество переходит из низших «циклов» в более высокие. Наконец, высшие адепты, достигшие ангельского и божественного состояния, воздействуют на все мироздание.

Та картина мирового бытия, которую показывает нам современный оккультизм, в общем совершенно та же, какую мы уже видели в древнейшем язычестве и в Каббале. Для обрисовки ее, казалось бы, и не требовались личные проникновения в мир сверхчувственный. Однако оккультисты европейские и индийские всегда ссылаются на свои личные наблюдения. «Я не намереваюсь основываться на одних рассуждениях, — заявляет Браман Чаттерджи. — Чтобы иметь абсолютные доказатель-

ства явления, нужно знать его самому. Чтобы знать свое существование независимо от своего физического тела, нужно уметь отделяться от тела». А это возможно: «Возможно покинуть на некоторое время свое тело, чтобы собрать опыт и ведение в сверхчувственных областях природы»*.

Штейнер подробно описывает, как он углубляется из тела физического в астральное и проходит потом до самой духовной сферы**.

Абель Гаатан постоянно указывает, что он все говорит по личному опыту. «Я не знаю, что написано в ваших книгах, — говорит Рамакришна, — я **сам** видел это явление». Все они ссылаются на непосредственное проникновение в сверхчувственный мир.

Это не мешает оккультистам старательно изучать документы эзотерического предания. Следуя пути каббалистов, они настаивают на том, что таким документом является и Библия, которую читают, подобно каббалистам, с ухищреннейшим применением символизма. Европейские оккультисты проводили по десяткам лет в изучении с этой точки зрения Пятикнижия. Фабр д'Оливе и Сент Ив д'Альвайрд делали даже свои переводы Моисея на основании иероглифического смысла букв. Сент Ив д'Альвайрд, считая, что у Моисея соединились предания всех прежних рас, принимал во внимание при «расшифровке» Моисея даже китайские иероглифы. Оккультисты изучают также все, что наука сделала для перевода египетских стелл, для открытия гностических документов и т. д. Наконец, оккультизм прибегает по мере возможности и к наукам естественным — астрономии, геологии, физике, физиологии и психофизиологии, даже эмбриологии и т. д.

На основании всех этих источников оккультизм и объясняет нам бытие вселенной. Основным его положением является то, что все существующее составляет лишь различные способы проявления одного и того же элемента, называемого оккультистами «божественным». Все — материальное, астральное, духовное — составляет лишь различные состояния этого элемента. Хотя многие оккультисты охотно употребляют выражения «Бог», даже «Творец», «Отец», — но это не более как метафоры. Штейнер говорит гораздо более искренне: «**Высшее**, к чему может обратиться взор человека, он называет **божественным**... И потому высшая мудрость, которая раскрывает человеку его естество, поистине может назваться теософией»***.

Но Бога в нашем смысле у оккультистов нет. Под термином «божество» оккультисты вообще разумеют лишь «высшее», ту основную силу, основную эссенцию, из которой развивается все сущее. Это то самое, что Каббала называет Эн-Софом. Это «дух

---

* Браман Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Калуга, 1914. С. 5—7.

** Р. Штейнер. Путь к самопознанию человека. Медитация 4-я.

*** Рудольф Штейнер. Теософия. Перевод Минцловой. СПб., 1910. С. 7.

чистый, распространенный, безатомный, несотворенный, бесформенный, безмолвный, неподвижный, **бессознательный**, обладающий единственным божественным атрибутом, который можно на человеческом языке выразить как *абсолютная и безусловная потенциальность*»*.

Верховный Принцип (то, что христиане называют Богом), говорит Браман Чаттерджи, являет два вида. **Брахман** — *нейтральный*, то есть не имеющий половой «поляризации», не имеющий никакого постижимого отношения к вселенной (это, значит, чистый Эн-Соф), и **Брахма** — принцип *мужской*, который и производит вселенную. Брахман — это «поистине неизреченное», о котором индус не хочет даже говорить. Брахма же — это бог, единое и первое начало вселенной. Он — «мужской», но с первого же момента творения является разделение на мужское и женское начало. Собственно «творения» в смысле нового создания, из ничего, у индусов нет. «Вселенная являет два вида: абсолютный и относительный. Абсолютный — это сила, относительный — движение. Эту абсолютную силу иные называют Богом. Индусы называют ее Брахмой»; «Во всей вселенной нет ничего, кроме Бога, сущего во всех ее точках во всей своей целостности. Он остается самим собой, но производит свое действие — проявляется»**.

«Весь мир полон присутствия Божия», — говорит точно так же Абель Гаатан. Божество в тесном смысле — это непроявленная основная сущность природы. Очевидно, это нельзя даже назвать «существом», а должно говорить о некоторой «сущности», «эссенции» без признаков личности (ибо она бессознательна). Если она называется «духом», то это не отделяет ее даже от материи. «Когда мы говорим о духе и о материи, — замечает Абель Гаатан, — то это не имеет никакого значения в оккультном смысле, ибо то, что мы называем духом, есть только положительный или активный атрибут того, что мы называем материей». Дух и материя — различные состояния одного и того же основного начала.

Но если в этом Высшем божественном элементе и заключена **потенция** созидания, то какая же сила осуществляет эту потенцию, дает толчок неподвижному бессознательному элементу? Это остается не выясненным. В европейском оккультизме таким ферментом являются как будто ангельские состояния. «Когда начинается заря какого-либо мира, — говорит Абель Гаатан, — то чистая, бесформенная, неопределенная эссенция, прежде чем быть увлеченной *божественной волей ангельских иерархий*, обитающих в царстве непроявленного, *под воздействием этой воли* претерпевает изменение. Эссенция эта не остается более бесформенной, но делается атомическою и одаренною качеством, которым прежде не обладала, а именно — полярностью. Эта полярность разделяет бесформенную субстанцию на две равные части, и каждая состав-

* Свет Египта... С. 10.
** Браман Чаттерджи. Указ. соч. С. 29–33.

ляет необходимое дополнение другой. Одна часть положительна, другая отрицательна»*.

Упоминая, что по Каббале эманация начинается из неизреченного Эн-Софа посредством излучения *Кетер* — Короны, Абель Гаатан говорит: «Если снять с нее (Короны) мистическое покрывало, она означает деятельность, простейшее движение. Первое действие бессознательного ума (потенциально заключенного в божественном элементе) есть мысль, а мысль подразумевает вибрацию**.

В тот момент, когда божественный ум начинает вибрировать под силой мысли, из бесконечной бездны божества появляется «диада» (то есть чета, или сизигия гностиков) — каббалистические близнецы Любовь и Мудрость (Бина и Хохма), которые поочередно получают свойства притяжения и отталкивания. Это принципы **мужской** и **женский**. Они являются вечным условием творения, которое представляет комбинацию духа и материи. Материя есть не что иное, как кристаллизованный дух, и комбинация духа и материи обнимают всю сумму вещей, *не исключая и божества*, которое не может существовать вне своего создания. Законы и принципы творения суть законы самого божественного существа, а в основе их лежит принцип мужской и женский. «Священный закон — **пол** — вмещает в себе совокупность бесконечной вселенной»***.

Каков, однако, внутренний смысл этого процесса творения? Автор «Света Египта» говорит: «Божественная цель творения есть *дифференциация* Единого бессознательного и бесформенного, а средство реализации этого заключается в совершенствовании божественных интеллектов». Появившиеся индивидуализованные и сознательные интеллекты обладают душой бессмертною, способной к вечному прогрессу, как обособленные атомы жизни Творца — Верховного судии, и сами становятся творцами и второстепенными судиями миров». Мудрено принять иначе, как в смысле метафоры, термин «верховного судии» в отношении *бессознательного*. Но что касается дифференциации, то она, конечно, происходит вследствие образования **атомов**. Когда все пространство Единого бессознательного, объясняет Абель Гаатан, всколыхнулось океанами лучей, то от столкновения их, на месте пересечения, образовались атомы. При одинаковости сил, не пускающих одна другую, образовались замкнутые вихри, которые и суть атомы. В зависимости от числа столкнувшихся лучей атомы имеют разную природу. Так, материальное тело происходит от столкновения шести лучей. Атом и стал единицей сознания.

Материя есть парализованная сила, кристаллизация силы. Процесс образования мира вообще пошел сначала путем уплотнения, «инволюции», завертывания духа, все больше и глубже, пока наконец эта инволюция не дошла до последней возможной степени

* Свет Египта... С. 10.
** Там же. С. 10 —15.
*** Там же. С. 20.

в твердейших минералах. Тогда, по реакции, началось раскручивание, развертывание, «эволюция», в эпохе которой мы и живем. Этот двойной процесс разделил вселенную, материальную и сверхчувственную, на несколько планов бытия, по существу отличных. Считая сверху, мы имеем: 1) план небесный, или божественный; 2) план духовный; 3) план астральный; 4) план материальный. Эти планы иногда исчисляются несколько иначе, и, кроме того, они имеют свои подразделения. Так, план материальный разделяется на: а) минеральное царство; б) растительное; в) животное; г) человеческое. Так же имеют несколько этажей планы астральный и духовный.

Как инволюция духа шла сверху вниз, так эволюция подымается обратно — от минералов к растениям, животным, к человеку, далее на план астральный, духовный и в конце концов — божественный. Но продукты бывшей инволюции лишь при должной степени сознательности могут переходить в высшие планы. Так, минерал может проникнуть лишь в нижние этажи астрала. Растение восходит довольно высоко в астрал. Животное достигает даже низших сфер духовного плана. Человек же проникает все планы вселенной до самого высшего — небесного. Таким образом, человек есть такое существо, которое служит связью между всеми проявлениями бытия вселенной и имеет на ее жизнь чрезвычайное влияние. В преклонении перед величием человека оккультизм вполне каббалистичен.

Человеческий организм есть верх совершенства, если принять во внимание силы, к развитию которых он способен. Этот организм, кроме своей физической части, развивает около себя еще невидимую для непосвященных **одилическую сферу**, которая окружает человека со всех сторон приблизительно вдвое больше против его роста и вчетверо более по обхвату. В этой сфере, которая, по существу, эфирна, содержится и «астральное тело» человека и имеет местопребывание его душа, содержащая в себе бессмертный атом духа. Мы уже несколько раз упоминали термин «астрал». Это есть особая форма бытия, образуемая магнетическими силами звезд (откуда и название). Астрал проникает материальную сферу и проникает даже в духовную. Жизненная деятельность человека в одилической сфере выражается множеством невидимых для непосвященного глаза лучеиспусканий, происходящих из всех трех составных частей человека и отражающих в себе весь его характер и деятельность. Эта **аура**, как называется оккультно светящаяся сфера человека, иногда видимая и простому глазу, действующая и на фотографическую пластинку, подробно описывается Штейнером (в его «Теософии»).

Вследствие существования магнетических токов звезд человек находится в связи с планетами. Поэтому для оккультизма астрология не есть суеверие, но высокая наука, имеющая огромное научное и практическое значение. Абель Гаатан подробно описывает лучевую магнетическую связь человека со звездами (включая в то

число и Землю), как он наблюдал в своих собственных оккультных погружениях в мир сверхчувственного. Изложение рисуемой им картины лучше всяких объяснений может обрисовать положение человека во вселенной*.

«Мы приглашаем, — говорит он, — читателя совершить с нами небольшое путешествие в астральный мир и рассмотреть человека в том виде, как он представляется взору ясновидящего.

Сначала мы заметим, что из спинного мозга и из основания головного мозга истекают живые токи оживляющей силы и что эти токи, по мере своего истечения из различных точек одилической сферы, преломляются на семь лучей спектра. Эти преломленные лучи живой силы, идущие от различных индивидуумов, взаимно привлекаются один к другому: каждый цвет соединяется с подобным себе симпатическим цветом, тяготея к своему собственному отдельному уровню в призматическом океане жизни, то есть располагаются как бы по удельному весу. Вся совокупность этой громадной планеты с миллионами человеческих существ, рассеянных по ее трепещущей поверхности, представляет взору посвященного ясновидящего совершенную сеть источников, ручейков, притоков, рек и сияющих океанов силы, истекающей из радиирующего организма человека.

Мы заметим также, что эти светоносные океаны постепенно принимают форму спирального пояса и что этот пояс проникает до самого центра Земли и потом распространяется как туман в атмосфере планеты, образуя род астральной радуги, которая строго ограничена пределами газовой оболочки планеты. Это есть **астромагнетическая сфера**, в которой образуются астральные зоны магнетических элементов планетного тока, который образует мистические звенья цепи жизни, соединяющей организм человека с душою звезд» (с. 331—332).

Так отражается астральный ток мозговых эманаций человеческого тела к «низшей октаве жизни», так называемой «кифра-человеческой». Но **одилическая** сфера человека отражает звездные силы к высшей октаве жизни, к царствам существ супра-человеческих. Одилическая сфера есть место пребывания души. Кроме телесного организма, у человека имеется астральная структура и магнетический организм. Этот организм образует овальную фигуру формы яйца. Широкий конец фигуры — мозг, узкий — ноги. Эта овальная форма и составляет магнетическую атмосферу, другими словами — одилическую сферу человека, и состоит из семи концентрических лучей силы. Каждый из них имеет прямое сродство с одним из семи творческих принципов природы, и потому они соответствуют в цветах своих семи приматическим лучам солнечного спектра (с. 205—206).

Наблюдая ясновидящим восприятием, объясняет автор «Света Египта» (с. 332 и сл.), мы сначала заметим, что одилическая сфера человека постоянно сверкает живым сиянием бессмертной

* Свет Египта... С. 331—336.

души, которая там пребывает. Потом мы видим, что силы получаются в левом углу сферы, через которую они проходят, причем одна часть остается для поддержания формы и функций одилической сферы, другая же часть выбрасывается к планам кифра-человеческим; высшие же и более эфирные принципы получаемых сил, претерпев изменение полярности, отражаются снова вверх (в правом углу сферы) к небесным расам жизни — супра-земной.

Таким образом, из миллионов человеческих существ исходят непрерывные лучи духовного света, и каждый луч имеет свой отдельный цвет: это цвет души, которою он отражается. По мере того как эти лучи подымаются, они сливаются в потоки и океаны в астральном свете за пределами земной атмосферы, тогда как первый астральный пояс, образуемый из мозговых эманаций, ограничен пределами атмосферы планеты. Все эти сияющие океаны эфирного света стремятся занять те планы, которые им свойственны, и сохраняют тесное отношение между собой с математической точностью цветов солнечного спектра. В своем движении эти океаны подымаются, принимая форму спирали; первый круг имеет ту же окружность, как и орбита Земли вокруг Солнца. Далее круги возрастают в величине в пропорции 1—2, 4—8, 16—32—64. Эти спирали принимают каждая свой специальный цвет: первый и ближайший к Земле круг — красный, второй — оранжевый, третий — желтый, четвертый — зеленый, пятый — голубой, шестой — индиго, седьмой — фиолетовый. «Что дальше — этого мы сказать не можем, — говорит Абель Гаатан, — но знаем только, что за пределами этого находится царство ангелов. Описанные спирали составляют огромные зоны, окружающие каждая особую эфирную сферу, или мир, подобны блестящим кольцам Сатурна. Сферы эти суть семь эфирных миров, образующих субъективную душу между планетой и породившим ее центром — между человеком и ангелом» (с. 334).

Таким образом, эти **астро-духовные** зоны или пояса содержат и эфирные материалы, и земные эссенции, поддерживающие эфирные силы жизни земных рас, обитающих в этих сияющих славою мирах. Первый мир приближается наиболее к нашим физическим условиям и потому поглощает самые грубые части. Следующий, более эфирный, поглощает более высокие эссенции. Чем эссенция тоньше, тем она выше подымается, так что самая эфирная часть достигает границ мира ангельского и распространяет свои фиолетовые благоухания в божественных пространствах. Великие отношения связывают все в мире, и человек находится на центральной ступени циклической лестницы, представляя собою встречный пункт и равновесие между высшими и низшими проявлениями **единой жизни**. Двойным действием своей души и тела он становится великим хранителем, великим производителем и великим радиатором сил жизни духовной и материальной. Сначала он поглощает токи волны жизни, потом разлагает ее на различные качества, одну часть сохраняя для себя, и, поляризовав эти

токи, передает грубейшие их части в форме астро-магнетического флюида на планы низших степеней жизни, а тончайшие, наиболее эфирные части, отразив от зеркала своей души нередко в форме астро-духовной эссенции, — в области высшей... Человек, таким образом, есть поддержка миров низших и также источник эссенций, которые поддерживают жизнь мириад существ в мирах более блестящих, чем наш (с. 336).

Имея такую великую роль во всех планах бытия, человек сверх того развивается все выше. Он потенциально обладает теми же способностями, какие в развитом виде мы видим у адептов. Адепты же не только становятся ангелами, но получают даже божественную природу и погружаются в сферу бытия божественного. Жизнь этой сферы характеризуется как непостижимая в нашем физическом состоянии. Однако есть намеки, по которым мы можем несколько догадываться об идее мирового процесса. Как выше сказано, то, что оккультизм называет божеством, есть не личность, а скорее элемент, ибо без сознания не может быть личности. Между тем «цель» (то есть, так сказать, внутренний смысл) творения состоит в «дифференциации Единого без сознательного и бесформенного» посредством «усовершенствования божественных интеллектов». Эта дифференциация божественного элемента с усовершенствованием божественных интеллектов и достигается, когда получившие полное развитие человеческие души, обладая сознанием и личностью, наполняют собою божественную сферу бытия. Идея этого процесса, очевидно, состоит в том, что бессознательный божественный элемент перерабатывается в некоторую республику сознательных божественных личностей, каковыми являются человеческие души, достигшие окончательного совершенства. К этой идее, однако, уже не присоединится индуизм, по крайней мере, пока он твердо отказывается входить в какие бы то ни было рассуждения о Брахмане высшем.

Впрочем, и европейский оккультизм разрабатывает в подробной системе по преимуществу план жизни материальный и астральный, лишь слегка заходя в план духовный.

Относительно материального плана с точки зрения оккультизма нужно отметить то обстоятельство, что между материей и духом нет существенного различия, ибо материя есть лишь парализованный или кристаллизованный дух. Атомы материи сохраняют в себе свойства духа, то есть известную степень смутного сознания, имеют свои симпатии и антипатии, чем объясняется химическое сродство и отталкивание, имеют и половую полярность. Таким образом, даже в природе минеральной имеются свои **духи**. Они называются **элементалами** или духами природы и стихий.

Здесь мы, однако, входим уже в область астрала*.

---

* С. Тухолка. Оккультизм и магия. СПб., 1911. Это изложение оккультного учения, краткое и точное, особенно удобно для ознакомления с той частью оккультизма, которая связана с астралом.

Не один человек, а все тела материальной природы находятся также и в астральной сфере существования. Посредством своего астрального тела они действуют на свои материальные тела. Астральное тело человека называется **астросом**. По идее оккультизма, дух для входа в материальную природу создает себе сначала астросом, который, в свою очередь, создает для себя физическое тело. В организме он заведует по преимуществу растительными процессами (дыхание, кровообращение, пищеварение и т. д.). Астросом всегда бодрствует. Он может выходить из тела в виде призрака, точного двойника человека, в астрализованной одежде его, но при этом всегда сохраняет некоторую перемычку, связывающую его с телом, которое при этом лежит в трансе. Если бы астросом совсем оторвался — тело умерло бы. Так как душа живет собственно в астросоме, то при выходе его из тела последнее не чувствует уколов, ударов и т. п. Наоборот, всякий укол или удар, наносимый астросому, чувствуется телом и даже оставляет на нем синяки, хотя бы астросом ушел очень далеко, в другие комнаты или вне дома, где лежит тело. Человек, способный сознательно управлять своим астросомом, может посредством него входить в сообщение с другими существами, находящимися в астральной сфере, или уклоняться от этого общения. Он может также производить самые необычайные явления. Так, например, посредством магнетической силы можно дематериализовать какой-нибудь предмет, то есть привести его в астральное состояние. Тогда этот предмет может пройти между атомами другого тела насквозь, а по прекращении магнетического воздействия снова материализуется. Таким образом, например, стакан, стоявший на столе, может сквозь доску пройти под стол.

В астрале можно видеть прошедшее, так как в нем запечатлеваются события материального мира, лица, обстановка, их действия. Эти отпечатки называются **астральными клише**. Так же точно отпечатываются в нем наши мысли, которые суть не что иное, как проявление известных вибраций. В астрале хранится громадная масса этих «астро-идей». Посредством наблюдения астральных клише и сопоставления их с астро-идеями можно наблюдать отдаленнейшие события истории. Но, помимо множества этих отпечатков, в астрале находятся также и многие **существа**.

Так, прежде всего в нем находятся астросомы людей, вышедшие почему-либо из тела. Затем — элементалы, то есть духи природы и стихий. Ясновидящий различает между ними гномов, ундин, сильфов, саламандр и т. п. Элементалы, говорит г. Тухолка, вообще не любят людей, которые стараются подчинить себе природу, и при каждой неосторожности устраивают что-нибудь неприятное человеку. «Стоит химику зазеваться, и элементалы газов устроят взрыв и убьют его». Элементалы же производят взрывы в шахтах, обвалы, ураганы, циклоны и пр. Но, в свою очередь, человек может воздействовать на элементалы и через них управлять стихиями. «Маг заставляет элементалы служить себе.

Колдун тоже вызывает их для своих целей, но часто сам бывает их игрушкой и даже жертвой»*.

Кроме того, в астрале обитают временно **элементеры**, то есть духи умерших людей. Они уже покинули свое тело и состоят из духа, души и астросома. Время их пребывания в астрале различно, так как они, подымаясь из одной сферы астрала в другую, в конце концов должны доходить до духовного плана или, по мнению некоторых, претерпевать новое воплощение.

Кроме перечисленных существ, имеются еще **эгрегоры** и **ларвы**. Эгрегоры — это духи человеческих обществ, национальных, религиозных и т. д. Имея одни и те же стремления, симпатии, мысли, члены всякого общества, церкви, государства и т. д. производят в астрале некоторого рода существа, концентрирующие эти стремления. Созданные обществами эгрегоры служат, в свою очередь, их опорой, передавая им обратно накопленную ими силу. Эгрегор составляет то, что называют духом нации, духом такого-то сословия, церкви и т. д. Если эгрегор ослабевает — это отражается упадком на обществе, ему соответствующем.

Ларвы — это полусознательные существа, образованные человеческими страстями и дурными желаниями. Чем дольше нервная сила человека питала ларву, тем она жизненнее, стремится жить и как бы присасывается к человеку. Ее присутствие замечается и в ауре человека, но, дойдя до значительной силы, ларва может проникнуть в самое астральное тело. Очень развившись, ларвы как бы высасывают человека, разжигая в нем все больше породившее их желание (половая страсть и т. п.) и впитывая его флюиды. Это существо крайне опасное, которого должно очень остерегаться, пускаясь в астральную сферу. По разъяснениям оккультистов, ларвы были действительной причиной многих извращенных уродливых явлений, о которых говорили в Средние века, как, например, телесное сообщение с диаволом. В действительности это был не диавол, а ларва, увлекавшая к похоти и дававшая полную иллюзию полового сношения.

В учение оккультизма входят астрология, разного рода магия и колдовство, гадания и т. п. Относительно астрологии уже упомянуто, что основание для нее дает магнетическая связь людей со звездами. Что касается магии и колдовства — они основаны по преимуществу на разных астральных явлениях.

Флюиды физического тела и одилической сферы могут впитываться в разные предметы, и колдун, действуя вредно на «намагниченный» предмет, может причинить болезнь или смерть человеку. Особенно удобным веществом для колдовского заговора является кровь человека.

Соответственно с целями оккультного влияния есть магия белая — благодетельная — и магия черная — зловредная. В христианские времена о «чернокнижниках» говорили, что они знаются с «нечистой силой». Оккультизм не знает диавола. В его фило-

* С. Тухолка. Указ. соч. С. 50–51.

софии злого духа, противника Божия, нет точно так же, как нет и Бога. Однако и с точки зрения оккультиста есть разного рода «нечистая сила». До некоторой степени роль злой, враждебной силы могут играть элементалы, и особенно ларвы. Но есть еще и специальное вместилище злой силы, именно уже упомянутый раньше Мрачный спутник, или Мрачный Орб.

По объяснению Абеля Гаатана*, Мрачный спутник — это магнетическая сфера Земли, центр животной силы. Он медленно вращается вокруг Земли. В продолжение золотого и серебряного веков темный спутник находился в афелии своей орбиты (то есть на самом далеком расстоянии от Земли). В течение веков медного и железного, то есть в наш исторический период, он все более приближался, до самого 1881 года, когда прошел через перигей (то есть в ближайшем расстоянии от Земли). С тех пор он снова постепенно удаляется. Из него-то исходит на Землю зло. В этой сфере, как довольно темно рассказывает Абель Гаатан, живут многочисленные расы духовных существ, многие из которых обладают наивысшими формами ума, какие только способен иметь животный план. Однако это не элементалы и не элементеры... Кто же они? Абель Гаатан не объясняет, а говорит лишь, что «это оккультные агенты того могущественного братства духовного мира, которое имеет свое выражение и свое внешнее соответствие в братстве, известном на земле под именем черных магов. Эти два братства: *духовные учители и владыки Мрачного Орба* на плане астральном и *школы черной магии* на плане физическом — составляют две половины всего злого желания планеты».

«Из мрачного центра астральных областей первого братства дух лжи, воровства, убийства, религиозного лицемерия и обмана формулируется и проектируется ко второму братству, чтобы дать ему средства продолжать существование». Дело в том, что существа природы, вплоть до человеческой ступени развития, не бессмертны. Человек же обладает возможностью бессмертия, но условием его бессмертия является способность поляризовать атомы, или, что одно и то же, развитие своего духовного элемента. Те люди, которые вследствие своей порочности выпадают из плана человеческого в план животный, должны умереть. Но при помощи черной магии можно продолжить их земное существование на неопределенно долгое время. Поэтому-то люди, запутавшиеся в пороках эгоистической жизни, видя перед собою угрожающую гибель, готовы служить братству Мрачного Орба, лишь бы оставаться в живых. Достигается это некоторым убийством душ. Черный маг, найдя подходящий для него человеческий организм, употребляет магическое искусство, чтобы внедриться в этот организм. Постепенно «законный владелец организма» — его прежняя душа — вытесняется из своих владений, и в тело вселяется душа черного мага. Так она продолжает свое существование, не

* Свет Египта... Глава III — «Мрачный спутник».

имея надежды перейти когда-либо в духовный план, но произведенным человекоубийством поддерживая свою жизнь на земле.

По этому поводу Абель Гаатан высказывается относительно существеннейших пунктов религии. Человеческий род, говорит он, с незапамятных времен формулировал идею о двух великих могуществах: о добре и зле. Из этой идеи произошел теологический догмат: «Бог» и «демон».

«Есть, однако, крупица истины и в этой идее. Это именно тайны Мрачного Орба и черных магов, которым противодействует духовный элемент». Мы можем видеть в этом снисходительном признании «крупицы истины», как далеко стоит оккультизм от христианских понятий о Боге и Его вечном враге диаволе.

Несмотря на это, многие оккультисты считают и называют себя христианами. Это у них основывается на том, что они почитают Иисуса Христа, признают все чудесные явления, о которых говорит христианство, даже чудотворные мощи и иконы, явления святых и т. д. И понятно, что с точки зрения оккультизма чудеса и загробная жизнь — несомненны. Однако по существу оккультизм прямо противоположен христианству. Иисуса Христа он почитает как адепта, в числе многих других, и не признает Богом. Бога он также не признает иначе как в смысле безличного «божественного элемента». Вся мистическая жизнь, в том числе и чудеса, получают в оккультизме совершенно иной характер, чем в христианстве, и в общей сложности оккультизм есть мировоззрение противоположное и враждебное христианству. Вся жизнь мира, его начало, его конец, его смысл в оккультизме совершенно не то, что в христианстве. Оккультное учение подготовляет в мире почву не Христу, а Антихристу и работает на ту борьбу мира против Бога, которая возвещается нам христианской эсхатологией.

ГЛАВА LVIII
Достоверны ли источники оккультного познания?

Оккультизм, как мы видели, знает, по его словам, всю сложность бытия вселенной. Он объясняет все многоразличные планы этого бытия, и их взаимные отношения, и взаимную роль существ, обитающих в различных сферах бытия. С точки зрения религиозной, в частности христианской, нет сомнения в существовании различных сфер бытия и сознательных существ, обитающих в них. Само христианство говорит нам о жизни материальной, душевной, духовной, о существовании святых по их кончине на земле, о мире ангельском различных «чинов» и, вероятно, сфер их обитания, о мире злых духов и особой сфере их обитания. Наконец, христианство же говорит нам о недоступной представлению Божественной сфере существования и дает некоторое понятие о внут-

ренней жизни Божества Единого, в Святой Троице почитаемого. Христианство же говорит и о проникновении существ одних сфер в другие и вообще полно элемента «таинственного». Правда, оно ничего не говорит нам о «духах стихий» и т. п. Но отдельных случаев влияния духовных существ на стихии мы знаем немало из различных священных сказаний. Таким образом, с точки зрения религиозной и христианской нет оснований возражать против попыток построения общей философии многообразных сфер бытия, каковую постиг, по его словам, оккультизм. Вопрос в том лишь, на основании каких данных строится эта философия, **насколько достоверны они**, а следовательно, насколько может заслуживать доверия эта философия бытия.

В этом отношении, однако, приходится ответить, что фактическая сторона тех данных, на которых построено учение оккультизма, чрезвычайно смутна, иногда явно недостоверна, а обобщающая мысль оккультной философии обнаруживает чрезвычайную неспособность разобраться в вопросе о том, что такое факт, что такое логическое умствование, что такое, наконец, чистая фантазия.

Источником своих познаний оккультизм называет, во-первых, *предание* древних высших адептов (посвященных), во-вторых, личное наблюдение посредством *погружения в сверхчувственное бытие*. Но предание адептов произошло из такого же погружения в сверхчувственное, так что в существе источник оккультных познаний *один*.

Таково мнение оккультистов.

Но когда мы анализируем их философию, их знание, мы видим несколько источников совершенно различного характера. Уже при рассмотрении индусской философии бытия, как и египетской, мы видели с несомненной ясностью, что их представления о круговороте бытия вселенной составляют простые выводы ума из наблюдения природы, явлений дня и ночи, разных времен года, движения небесных тел и т. д. Несомненно, это были очень крупные философские умы, но свои концепции они почерпали в этом отношении не из какого-либо погружения в сверхчувственное, а из наблюдения природы самыми обыкновенными человеческими чувствами. По тому неразличению бытия материального и духовного, которое свойственно первым стадиям развития человечества, философы древнего язычества одухотворяли природу. Но это одухотворение происходило не из каких-нибудь высших свойств древних адептов, не из погружения их в существо сверхчувственного, а по наследству первобытной неспособности различать материальное и духовное. Это не подлежит сомнению, потому что такое неразличение мы видим не только у древних культурных народов, а и у самых первобытных дикарей нашего времени, фетишистов. Мы видим это неразличение даже у животных, когда, например, собака, спокойно относящаяся к раскрытому зонтику, лежащему на земле, начинает ощетиниваться, ворчать и тревожиться, если

ветер раскачивает зонтик. Ясно, что она в эту минуту приняла его за живое существо. Вообще, древний «гилозоизм» составляет выражение не высокого состояния ума, а мало еще развитого, мало способного к анализу явлений.

Древняя философия бытия, возникшая на почве простого наблюдения природы, конечно, положила начало и преданию «посвященных», с течением времени облекаясь в покрывало мистического вследствие методов погружения в якобы сверхчувственное, усвоенных у мистиков язычества, гнозиса, каббализма, оккультизма и теософии. То, что было когда-то созданием философствующего сознания, отражалось в видениях бессознательного состояния, в которое приводили и приводят себя искатели погружения в сверхчувственное.

Действительно, эти методы приводят людей в те состояния, которые наблюдаются наукою в гипнотизме, сомнамбулизме и разных душевных болезнях, как истерия, эпилепсия и т. п., вообще в состояниях, связанных с парализованным и угнетенным действием коркового вещества большого мозга — органа нашего сознания.

Новейший индусский «святой», прославившийся своими погружениями в область якобы сверхчувственного, Рамакришна, представлял все признаки истерика. Он погружался в свой транс, в «смадхи», вследствие фиксации глаз, как бывает у истериков. У него был также типичный признак истерика: ощущение как бы шара, подкатывающегося снизу к горлу. Это известно и о других индусских подвижниках... Вообще, европейские наблюдатели, как близкие к мистицизму, так и чуждые его, находят в практике индийских йогов приемы, которые должны вызывать гипнотическое и сомнамбулическое состояние.

«Между показаниями наших сомнамбул и тем, что сказано в Ведах о йогах, — говорит Карл Дюпрель, — так много параллелей, что в обоих случаях, очевидно, говорится об одном и том же. Когда в Ведах говорится, что кто соединяется с Брамою, у того взор направлен к межбровью, — то уж по одному этому внешнему признаку можно догадываться, что речь идет о сомнамбулизме, в котором зрительные оси всегда бывают направлены к переносице. В таком состоянии, согласно Ведам, в “лоне сердца” пробуждается внутреннее лицо, отличное от лица, живущего бодрственной жизнью»*.

Макс Мюллер также отмечает в числе средств для достижения «самадхи» (созерцания) задержание дыхания, придавание телу неподвижного положения, фиксацию глаз на одном предмете и т. д. Таких упражнений множество. Вот, для образчика, так называемое «сидение лотосом»: правая нога ставится на левое бедро, а левая на правое, руки скрещиваются, два больших пальца крепко держатся один за другой, подбородок опускается на грудь; сидя в такой позе, человек устремляет взор на кончик носа. Вообще,

* К. Дюпрель. Философия мистики. С. 140.

Макс Мюллер находит, что йоги производят искусственное гипнотическое состояние*.

Д-р Левенфельд, специалист по гипнотизму, подтверждает, что «йоги пользуются отчасти средствами, которые мы применяем в настоящее время для достижения гипнотического состояния»**.

В некоторых случаях такое загипнотизирование доходит до истерической летаргии. Таков знаменитый «сон йогов», почитаемый достижением высшего совершенства и блаженства, когда человек, не будучи мертвым, не сознает уже, однако, ничего из окружающего мира. Упражнения для достижения этого разнообразны, но сущность всех одна: утомить сознание однообразным напряжением тела, связывающим кровообращение. После ряда таких упражнений приступают к задержке дыхания, которое доводится почти до полного уничтожения. В результате получается состояние, в котором йог ничего не чувствует и не сознает. По медицинскому определению Левенфельда, это нечто вроде истерической летаргии. Йоги могут находиться в ней по целым месяцам, причем их можно даже зарывать в землю, а потом опять вырывать и возвращать к жизни.

Здесь мы видим самые крайние образчики гипноза и летаргии. Но те же элементы гипноза и сомнамбулизма замечаются также в наставлениях Штейнера и Рамачараки своим ученикам о способах погружения в сверхчувственное.

Вот как учит этому Штейнер:

«Если кто спрашивает, как он может лично приобрести высшие познания, ему должно ответить: прежде всего учись, выслушивая сообщения других людей об этих познаниях... Те мысли, которые ему (ученику) дают, представляют сами по себе силу, которая будет действовать в его мысленном мире, и пробудит в нем дремлющие задатки и дарования. Как видим, это ясный прием "внушения", представляющего, конечно, большую силу, тем более что для ее свободного воздействия дорога расчищается дальнейшими предписаниями учителя. От ученика требуется «развить в себе способность беззаветно и непосредственно отдаваться тому, что он воспринимает. Ученик должен быть в каждый момент как бы *совершенно опорожненным сосудом,* в который вливается новый мир. Лишь те моменты являются мгновениями познания, когда молчит всякое суждение, всякая критика, от нас исходящая. Для этой полной готовности к восприятию чуждого мира необходима полная внутренняя отрешенность от своего личного "я"... Должно побороть в себе то, что образует ту или иную мысль, и предоставить влиять на наши мысли тому, что находится вне нас»***.

---

* Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. С. 301—302, 307.

** Д-р Л. Левенфельд. Гипнотизм, руководство к изучению гипноза и внушения и значение их в медицине и юриспруденции. Рус. пер. 1913. С. 195 и ниже, 266—293.

*** Р. Штейнер. Указ. соч. С. 159—163.

Изгнать всякую *свою* мысль и *свою* критику — это равносильно погружению себя в пассивное полудремотное состояние, при котором на нас начнут влиять мысли из области подсознательного или гипнотическое внушение учителя. Не забудем, что при таком пассивном состоянии воли в ученика заранее вложено представление о том, что видят другие и что, следовательно, предстоит увидеть и ему. Это внушенное заранее представление действует как могущественная сила в пассивной психике ученика. Такая же пассивность требуется и в восприятии сверхчувственного. Встречая в его мире образы и впечатления, человек, говорит Штейнер, не воспринимает их, а скорее сам в них расплывается. Как только душа воспринимает сверхчувственное, она до известной степени сливается с ним. Нельзя больше сказать: «я мыслю», «я чувствую». Надо сказать: «нечто мыслит во мне, нечто зажигает во мне чувства, нечто слагает мысли»*.

Это напоминает то, что Дюпрель цитирует из Вед, как в «лоне сердца» пробуждается внутреннее лицо, отличное от лица, живущего во время бодрствования, и сознающее свое тождество со всеми существами мира**.

Штейнер полагает, что, сделав себя опорожненным сосудом и подавив всякую свою мысль и чувство, человек будет воспринимать именно сверхчувственное из области вне нас. Однако гипно-сомнамбулические состояния обнаруживают, что имеется два источника, из которых в опорожненную душу вливается содержание *здешнего* же мира, земного. Это, во-первых, внушение гипнотизера, во-вторых, наплыв представлений из нашей подсознательной области, когда-то добытых органами внешних чувств, а затем сложенных в архивы подсознательного. Роль гипнотизера в оккультных погружениях играет учитель. Что касается подсознательного, то у самого Штейнера ясно чувствуются его влияния, например, в «Хронике Акаши», этих причудливых вариациях на темы того, что он читал по эмбриологии, биологии и геологии.

Методы гипнотизации видны столь же ясно в наставлениях индусского йога Рамачараки ученикам, задолго еще до того, как их начинают обучать задержке дыхания. Обучение начинается с того, что каждая теософическая истина преподается не иначе как в последовательном порядке, после того как ученик вполне проникся содержанием предыдущей. В обязанность ученика ставится не рассуждать, не спорить, не анализировать, а как бы всасывать истину, сообщенную ему учителем. Первая медитация, ему задаваемая, состоит в усвоении того понятия о «я», какое требуется индуистской теософией. Для этого ученик должен уединиться, сесть в мягком кресле, чтобы возможно более ослабить напряжение мускулов, и привести свой ум в то же спокойное состояние, какое требуется Штейнером. Ученик должен мысленно рисовать

* Там же. С. 36, 39.

** К. Дюпрель. Указ. соч. С. 140.

себе сущность своего «я» как **центра вселенной**. Правда это или нет — это не должно обсуждаться, а нужно лишь представлять себя центром вселенной. Это нужно не доказывать себе, а добиться **ощущения** себя центром мира. Учители йоги, прибавляет Рамачарака, говорят, что это может быть ускорено медленным, по целым часам повторением своего имени, чтобы заставить свой ум сконцентрироваться на идее своего «я»*.

Таким образом, здесь — систематический прием самовнушения. Нет сомнения, что человек, согласившийся подвергнуть себя такой дисциплине, добьется искомого ощущения себя центром мира. Но если бы ученику задано было такими же приемами добиться ощущения себя ничтожной точкой периферии, то это было бы достигнуто еще скорее.

Когда ученик заколотит в свое «подсознательное» эту первую истину, ему дается новая медитация, развивающая таким же самовнушением дальнейшее развитие первой идеи. В результате ученик добивается ощущения, что бесконечное число индивидуальных «я» все расплывается в Абсолюте, причем каждое из них вмещает весь мир, то есть друг друга и самого Абсолюта, и при этом они остаются все-таки индивидуальны, и мир их вмещает, и они, каждое в отдельности, вмещают всецело один и тот же мир.

Понятно, что такая «истина» может быть «представлена» только в сновидении, где нет законов времени, пространства, причинности и никаких соотношений предметов. Такого ощущения можно достигнуть лишь в той или иной степени гипноза.

Все состояния так называемого гипноза, по классификации Шарко, сводятся к сомнамбулизму, каталепсии и летаргии и точно так же, как сродные им душевные болезни, представляют аналогию с обыкновенным *сном*. Физиологические объяснения причин засыпания довольно разнообразны. Одни ученые придают наибольшее значение накоплению продуктов окисления в корковом веществе большого мозга, считаемого органом сознания. Другие физиологи обращают по преимуществу внимание на анемию коркового вещества, происходящую от переутомления.

Если мы вдумаемся в упражнения йогов, то увидим, что они способны производить и засорение большого мозга, и анемию его, особенно при задержке дыхания и надавливании на вены и артерии при неестественных позах упражнений. Он становится неспособен работать и погружается в усыпление. Организм в этом случае не поврежден, душа жива, но, теряя помощь того органа, который служит для критики и контроля восприятий, она делается бессильной разобраться в них, идут ли они извне или из области подсознательного.

Внутри организма, в подсознательной области, хранится множество представлений, накопленных предшествующей деятельностью органов чувств. Они там сложены на хранение и в обычное время бодрствования не предстоят сознанию, но и не исчезают и

* Рамачарака. Раджа Йога. Медитации.

действуют в нашей психике в виде инстинктивных побуждений, иногда прорываются в сознание в виде навязчивых идей, иногда преднамеренно разыскиваются сознанием для составления ассоциации идей.

Когда орган сознания усыплен, атрофирован или испорчен (при душевных болезнях), психическая жизнь вращается по преимуществу в области бессознательного, где вследствие прекращения контроля сознания свободно и фантастично разгуливают былые восприятия, комбинирующиеся вне действия спящей критики, а потому самым причудливым образом, вне соображения времени, пространства и причинности. Это каждому известно по его сновидениям. Это же проявляется в психических процессах гипнотизированных и сомнамбул.

Наша душа, попадая в область подсознательного, лишенная возможности пользоваться органом своей критики, начинает мыслить и чувствовать в обстановке, совершенно противоположной бодрственному состоянию. По этой причине во время сна и гипноза является как бы совершенно другая личность. Все обусловливающее бодрственную критику, все сложенное в порядке, расклассифицированное — оторвано от души, и она является связанной с подсознательным, обыкновенно не чувствуемым в бодрственном состоянии.

Левенфельд объясняет характеристические черты гипноза и сомнамбулизма *ограничением или почти исчезновением ассоциативной деятельности психики**.

В нормальном состоянии мы имеем массу накопленных впечатлений и представлений, которые сознанием уже классифицированы в порядке, связно, по смыслу идей, в соответственных ассоциациях. Именно эта часть наших впечатлений и представлений и стоит обычно пред сознанием как его главное достояние. При каждом новом впечатлении пред душой ассоциативно выступает множество других представлений, которые тотчас же служат сознанию для проверки нового впечатления как возможного, правильного или невероятного. На каждое новое представление выступает ассоциативно контрпредставление. Эта ассоциативность представлений и служит главным орудием анализа и критики. Сверх того, с бодрственным состоянием соединена и воля, тогда как состояние сомнамбулическое характеризуется крайним ослаблением воли. Гипнотизированный в большей или меньшей степени делается каким-то аппаратом в руках гипнотизера. Точно так же он может оказываться безвольным отражением представлений подсознательного. Это является причиной крайней внушаемости людей в этих состояниях. Сознание души остается без помощи со стороны каких-либо соображений, кроме внушаемых. Контрпредставлений, даваемых раньше выработанной ассоциацией идей, нет. Таким образом, гипнотик относится с самым невероятным доверием к нелепейшим внушениям.

* Л. Левенфельд. Указ. соч. С. 112—119.

Можно себе представить, какое огромное влияние имеют в таком состоянии те склады былых представлений, которые заложены в подсознательной области. Та доктрина, то учение, предание «адептов», которые закреплены в подсознательном, образуют, как правильно выражается Штейнер, великую силу, возбуждающую «мысленную способность» сомнамбула. И при этом должно еще заметить, что внутренние восприятия, при парализации головного мозга, могут оказываться даже более тонкими, чем в нормальном состоянии*.

Левенфельд признает, что ограничение умственного кругозора при бездействии части головного мозга иногда может способствовать утончению других сторон интеллектуальной деятельности. Вундт в своих «Основаниях физиологической психологии» говорит, что чем большая часть головного мозга находится в состоянии функционального покоя, тем сильнее возбудимость функционирующего остатка. Фогт опытным путем показал, что психические способности при гипнозе могут повышаться выше нормального. Таким образом, в состоянии сомнамбулическом представления подсознательного могут облекаться необычайной яркостью красок, а в то же время комбинируются в прихотливом разнообразии. И вот сновидец, погруженный в такое состояние, воображает, будто видит нечто новое в «сверхчувственных областях».

Итак, в области источников оккультного познания мы можем назвать уже два, в которых оккультист почерпает в более причудливых формах то самое содержание, которое создано было философствующей мыслью или впечатлениями внешних чувств, сложенными в архивы подсознательного. Если бы в оккультизме не было более никаких источников познания, то мы бы могли признать его сплошь иллюзорным.

Но содержание представлений, на которых зиждется оккультическое знание, более сложно.

Нельзя не признать (если только существуют духовные личности в других сферах бытия), что на людей сонных, или загипнотизированных, или находящихся в состоянии некоторых душевных болезней возможно очень сильное «внушение» со стороны тех или иных «духов». Сомнамбулы весьма часто и говорят, что на них действуют разные «гении» или злые духовные силы, даже описывают наружность этих существ**.

Если духи существуют, если они способны или желают открывать сомнамбулам какие-нибудь новые знания, то можно допустить, что часть «оккультного познания» идет из этого источника, и в этом случае уже действительно из «сверхчувственной сферы».

Затем имеется еще один источник познания, в отношении которого сомнамбулы гораздо более чувствительны, нежели люди, находящиеся в бодрственном состоянии. Этот источник лучше от-

* Л. Левенфельд. Указ. соч. С. 116.

** Примеров таких показаний сомнамбулов приводится очень много в «Философии мистики» Дюпреля.

крывается также и при развитии сил гипнотических и магнетизерских, которые в оккультизме практикуются наравне с развитием свойств сомнамбулических. Мы говорим о явлениях, доселе таинственных, составляющих область так называемой психофизики.

Явления психофизики не подлежали ни малейшему сомнению для древних предков нынешних теософов и оккультистов, да и всех вообще людей, кроме тех, которые воспитались под влиянием новой науки, долгое время стоявшей на исключительно материалистической точке зрения. Психофизика охватывает собою всю область влияния души на внешний мир, как душевный, так и материальный. В предыдущей главе мы видели оккультное учение о строении души и о проистекающих отсюда взаимодействиях между нею и миром физическим. Все это наукою отрицалось безусловно как фантазии и суеверия. Однако же в настоящее время наука принуждена была уже многое признать в области этих явлений, по крайней мере как *факт*; многое, конечно, придется и еще признать. Мы оставляем вопрос о «строении» души, а говорим только о *явлениях*.

Таинственные явления, которые были, можно сказать, навязаны расследованию науки, с одной стороны, спиритизмом, с другой — гипнотизмом, захватывают очень обширную область. Сюда относятся: *ясновидение*, дальновидение и дальнослышание, разные формы *телестезии*, то есть ощущения на огромных расстояниях, недоступные чувственному восприятию, *телеогия*, то есть влияние на расстояниях и мысленное внушение своей воли, *телепатия*, или сверхчувственное сообщение своей мысли другому, разного рода *предчувствия* и *пророческие сновидения*, вообще предвидение событий. Для изучения этих и аналогичных явлений (в число их входит явление духов умерших) в 1910 году образовалось Лондонское общество исследования психических явлений, к которому примкнуло много ученых сил. Многие ученые и раньше посвятили на эти исследования свои силы. В числе ученых, еще раньше работавших в этой области, можно назвать знаменитого Шарко, Бернгейма, Жане, Льебо, Рише, Охоровича, Ломброзо, Сайдиса, Шмоллера и т. д. Большая часть их исходила из работ над гипнотизмом, иногда им и заканчивая.

В общем, в результате этих расследований науке пришлось признать фактическую достоверность многого, что еще недавно считалось фантазией, суеверием или обманом. Так, осторожнейший д-р Левенфельд, специалист по гипнотизму, в специальном трактате о гипнотизме (для медиков и юристов) признает доказанным чтение писем в закрытых конвертах и явления даже более поразительные. Так, одна сомнамбула открыла, что при происшедшем тогда убийстве преступник забросил свой топор в пруд, и так точно указала место, где топор находится на дне, что полиция могла его разыскать. В другом случае сомнамбула указала, где находится труп одного утопленника. Не менее поразительно, что доктор Дюфей, находясь в ложе театра, загипнотизировал артистку, нахо-

дившуюся за кулисами, и внушил ей играть роль, к которой она не готовилась. Артистка прекрасно сыграла эту роль, все время находясь в гипнотическом сне. Г. Дюзар без промаха погружал в гипнотический сон г-жу Б. на расстоянии 10 километров, и т. д.

Питая глубокую антипатию ко всякой гипотезе внематериального воздействия, д-р Левенфельд старается давать необычайным явлениям, допускаемым им, «рациональное» объяснение. Так, в некоторых случаях он выражает мнение, что сетчатка глаза способна воспринимать рентгеновские лучи (при чтении в закрытом конверте) и т. п. Но в отношении телепатии — воздействия на расстоянии — он уже никаких объяснений не в состоянии придумать и ограничивается констатировкой факта. Он дает только внешние выводы из наблюдаемого, а именно: что, во-первых, нельзя отрицать возможности психического воздействия одного человека на другого без посредства знакомых нам чувств; что, во-вторых, это влияние требует со стороны влияющего (агента) сосредоточения мышления на том, что должно быть сообщено перцепиенту (получающему воздействие); иногда же это происходит вследствие какого-нибудь из ряда вон выходящего психического состояния — при опасности жизни и т. п. Со стороны внешней передача телепатического влияния, говорит Левенфельд, напоминает действие по беспроволочному телеграфу*.

Но какая же сила действует при этом? Некоторые признают такою силою так называемый «животный магнетизм». Но он приводит нас к признанию существования души как чего-то особого, отличного от тела.

Левенфельд, не желая признавать «духа» как совершенно непонятного для него, ограничивается выводом: «Каким образом это происходит — мы лишены пока возможности ответить. Мы можем только сказать, что здесь совершенно не имеет места посредство знакомых нам чувств, а исключительно *непосредственное действие на мозговую сферу*»**.

Левенфельд, по-видимому, совершенно не замечает, что его гипотеза непосредственного действия на мозг влечет неизбежно к признанию существования какой-то *особой* силы, *не физического* свойства. Те физические силы, какие мы знаем и которых действие мозг принимает через органы чувств, *непосредственно* на мозг не могут действовать. Это азбучно известная истина. Один и тот же удар отражается в глазе как свет, в ухе — как звук и т. д. Удар непосредственно на мозг вызовет разве лишь общее ощущение боли. Представления возбуждаются только посредством органов чувств, а не воздействием прямо на мозг. Значит, если есть сила, способная передать какое-либо представление мозгу непосредственно, то она совершенно отличается от сил физических. Аналогия с беспроволочным телеграфом не устраняет этого необходимого вывода, потому что беспроволочный телеграф действу-

* Л. Левенфельд. Указ. соч. С. 234—235.
** Там же. С. 225.

ет на мозг также не непосредственно, а через посредство наших обычных органов чувств — зрения и слуха. Что же это за сила, способная действовать на сознание непосредственно?

На это точная наука не отвечает. Ответы дают лишь исследователи, относящиеся к лагерю спиритов и оккультистов. Оккультисты объясняют эти явления равно как признаваемые ими явления призраков и т. п., действием животного магнетизма, в области которого мы попадаем уже в сферу астральную. Оставляя в стороне критику этого мнения, мы не можем, однако, не сказать, что в сфере явлений, в которых влияние передается без посредства физических сил и чувств, каким-то непостижимым непосредственным влиянием на мозг, приходится признать какой-то другой, *не физический* план бытия. Следовательно, в этой области оккультизм может получать какие-либо познания *из-за пределов физических явлений*. Но, по собственному его определению, это есть область только *астральная,* над которой находятся еще более высокие сферы — ментальная, духовная, божественная.

Общая же философия оккультизма, его высшее познание получается никак не из астральной сферы, а из высших сфер. Если о явлениях психофизических можно иметь, допустим, кое-какие точные данные, то из более высоких сфер уже нет никаких путей сообщения, кроме «погружения в сверхчувственное», то есть псевдонаблюдений в состоянии сомнамбулическом или летаргическом. В них же мы видим более всего игру подсознательного, идущего совсем не «сверху», а из нашего же мира. Если даже предположить какие-нибудь воздействия неведомых духов, то где ручательство за правдивость их? Если они даже и знают правду мирового бытия, то где ручательство, что они желают передать людям правду, а не обмануть их? Для проверки их показаний оккультисты, погружающиеся в сверхчувственное, должны бы находиться во всеоружии своего сознания и критически способностей. А между тем оккультно-теософские методы погружения в сверхчувственное связаны с подавлением сознания и отрешением от критики. Каких же «познаний» можно тут ожидать?

И доказательством иллюзорности этих познаний служат глубокие противоречия в показаниях искателей сверхчувственного. Спириты полагают, например, что на своих сеансах они беседуют с духами великих людей и святых, получая от них откровения о тайнах бытия. Абель же Гаатан, также на основании своих личных «сверхчувственных» наблюдений, издевается над спиритами и утверждает, что на их сеансах являются не души великих людей, а тени умерших животных, чаще всего собак, находящиеся в астрале. Абель Гаатан уверяет, будто бы он излавливал «элементеры» собак на их проделках со спиритами. Кому же верить? Дух ли Сократа говорил со спиритами или скучающая в астрале собака?

Такие противоречия оккультных наблюдений проявляются в самых важных пунктах познания. Так, перевоплощение, переселе-

ние душ составляет общий догмат индуизма, Каббалы, теософии. Браман Чаттерджи высчитывает даже самым положительным образом, что средний срок для перевоплощения нынешнего человека составляет полторы тысячи лет*.

Штейнер утверждает факт перевоплощения, ссылаясь на личное наблюдение в свехчувственном. «Познание о повторных жизнях на земле, — говорит он, — доводится до действительного наблюдения»**.

Между тем Абель Гаатан, также на основании «личных наблюдений» своих и других лиц, называет безусловно ложною доктрину о повторных воплощениях на одной и той же планете. Личные наблюдения Абеля Гаатана, подтвержденные «единогласными утверждениями мириад духов на всех планах, так для него несомненны, что именно из-за разногласия с индуистами на этом пункте он приходит к заключению, что едва ли современный индуизм имеет в своей среде людей, способных погружаться в духовные области***.

Если так, то и у Штейнера приходится отнять способность «духовного зрения».

Таковы же разногласия и об общем смысле бытия. Естественно спросить себя, для чего Абсолют (Брахман) породил миры и существа, если они не реальны и если вся цель жизни состоит в том, чтобы освободиться от этих иллюзий и уйти из жизни? На вопрос об этом Рамакришна, в новейшее время особенно прославившийся способностью погружаться в сверхчувственное, отвечал ученикам: «Божественная Мать (он любил представлять Высшее божество в женской форме. — *Л. Т.*) делает что хочет, и ей доставляет удовольствие иногда давать свободу от цепей мира одному из сотен тысяч ее детей». «Но, — сказал ученик, — она может, если хочет, освободить всех, почему же она связала нас по рукам и ногам цепями мира?» Рамакришна отвечал: «Я думаю, что такова ее воля. Ее воля заключается в том, чтобы играть со всеми этими вещами. Если все будут выигрывать, то не будет никакой игры. Очевидно, это ей не нравится: она хочет, чтобы игра продолжалась»****.

Между тем йог Рамачарака, известный мыслитель и писатель индуизма, уже подвергшийся, однако, влияниям европейской цивилизации, энергически отвергает мысль об «игре» божества созданием. «Некоторые, — говорит он, — хотели заставить нас верить, что Абсолют занимается игрой или развлечением, порождая миры и их обитателей. Можно ли серьезно подумать, чтобы Абсолют, подобно детям, играл людьми, как болванчиками или оловянными солдатиками? Как жалок человек в своих попытках разгадать загадку бесконечного»*****.

---

* Браман Чаттерджи. Указ. соч. С. 65—66.

** Р. Штейнер. Указ. соч. С. 61—67.

*** Свет Египта... С. 73.

**** Провозвестие Рамакришны. С. 108.

***** Рамачарака. Жнани Йога. С. 104.

Но значит, в число этих жалких людей мы должны включить и Рамакришну, которому тот же Абсолют (Божественная Мать) открывал все тайны мирового бытия? Кому же верить?

На это можно сказать, что никому из погружающихся в сверхчувственное нельзя верить, потому что они при этом погружаются в бессознательное состояние, в котором сами отнимают у себя свое сознание, свою критику, свою личность — все, посредством чего мы только и можем что-либо наблюдать и познавать. Мы знаем очень хорошо, по наблюдениям точной науки, что огромное количество видений в гипнозе и сомнамбулизме не имеют ничего общего с каким-либо сверхчувственным, а составляют калейдоскоп доктрин и впечатлений, скрывавшихся в их подсознательной области. Если в этом случае получаются и какие-нибудь крупицы внушений духов или более тонкого ощущения психофизики, то их, во-первых, невозможно выделить из общей массы образов видений, а во-вторых, ничто не ручается, чтобы духи лжи, о которых говорят сами оккультисты, не пользовались беззащитным состоянием бессознательных сомнамбул теософии для того, чтобы внушать им то, что не имеет ничего общего с действительностью мировой жизни.

ГЛАВА LIX
Христианская духовная жизнь

Отрицательное отношение к оккультно-теософским методам познания заставляет нас коснуться вопроса о христианском **созерцании**, которое многие считают тождественным с оккультно-философскими погружениями в мир сверхчувственного. Основания для таких утверждений дает главным образом так называемая «художественная молитва» христианских аскетов, которую называют практикой самогипноза.

Мнение это совершенно ошибочно. Случайное сходство некоторых внешних приемов практики этой молитвы не должно закрывать наши глаза на полную противоположность **цели** ее и целей оккультно-теософских, а потому на такую же противоположность и **содержания** их.

В оккультно-теософских погружениях в сверхчувственное отражается воззрение, яснее всего развитое в индуизме, а именно: будто бы наше сознание, относящееся к миру чувственному, — иллюзорно. По этому воззрению, у человека имеются или две души (как в теории Дюпреля и других), или два сознания, и то сознание, которое соответствует чувственному миру, — иллюзорно или представляет низшее сознание. То, что называется «бодрственным сознанием», — это состояние индусского Пуруши (духа), заглядевшегося на фантасмагорию игр Майи (чувственной природы). Для того чтобы освободиться от иллюзии, выйти из низкого со-

стояния, дух должен искать свое истинное сознание и для этого выйти из области лжепоказаний внешних чувств. При таком общем взгляде вполне естественно усмотреть в гипно-сомнамбулизме надлежащий путь к искомой цели, ибо в нем исчезают или ослабляются впечатления чувственного мира. Сон йогов представляется тогда достижением высшего совершенства. Грезы менее глубокого сомнамбулизма принимаются за впечатления духа, начинающего освобождаться от иллюзий мира.

Ничего подобного таким исходным пунктам нет в христианском воззрении на природу человека, мира и Божества, а также на цели земной жизни. Для христианина природа чувственного мира столь же реальна, как природа мира духовного. Бог не создавал иллюзий ни в чем. Личность человека реальна в здешнем мире, как и в будущем. Личность человека тоже всегда реальна и никогда не исчезнет. Даже при единении с Божеством в Иисусе Христе личность человека не исчезает в слиянии, но остается индивидуальной. «У истинного христианина, — говорит епископ Феофан, — един дух с Господом — так тесен союз. А между тем христианин есть сам по себе, он не исчезает во Христе Господе, а, пребывая отдельной особою, устрояет себя по образу Христа»*.

В духовной жизни вообще, в созерцании в частности христианин имеет задачею не освобождение от иллюзий мира, а нечто иное: **общение с Богом**, которое не имеет ничего общего с индусским. У индусов «когда ум становится совершенным, он не воспринимает ничего, кроме самого себя». Высшая степень созерцания есть «созерцание Пурушей самого себя». При этом получается «нечто вроде полной пустоты или самопоглощения»**.

Стремясь к таким целям, конечно, можно находить высшие степени сомнамбулической бессознательности высшими степенями освобождения и совершенства.

Но в христианской духовной жизни развивается совершенно иной процесс: его цель — жизнь с Богом.

Ни вообще в духовной жизни, ни в созерцании христианин не отрешается от своего ума и сознания, они у него не распадаются, он не приобретает какого-то иного сознания, но к его обыкновенному, нормальному уму и сознанию привходит таинственное воздействие Бога, соединяющее с Ним душу человека. Авторитетнейший учитель аскетики св. Исаак Сирин[12] говорит: «Созерцание есть видение ума, приводимого в изумление (экстаз. — *Л. Т.*) домостроительством Божиим»***.

Воздействие Божие приводит ум в экстаз, но это тот самый ум, который и вне экстаза принадлежит человеку. Здесь нет ни двух душ, ни двух сознаний и вообще никакого распадения личности. Наоборот, в этих случаях является концентрация душевных сил,

* Епископ Феофан. Письма о духовной жизни. Письмо 5-е.

** Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. С. 292—301.

*** Творения иже во святых отца нашего Исаака Сириянина. Слова подвижнические. Слово 50-е.

их собирание воедино. В духовной жизни требуется единение ума, сердца (эмоции) и воли.

Происходит это таким образом. Прежде всего нужно, чтобы воля человека стремилась привести его к жизни с Богом. Для этого нужно очистить сердце, чувство, довести его до господства любви. Сердце чисто тогда, когда полно любовью. Затем в эту чистую атмосферу чувства должно погрузить ум. С достижением этого становится возможно «созерцание духовное». Если же зрение ума не будет очищено состоянием чувства, то невозможно сделаться зрителем Божия созерцания, учит Исаак Сирин*.

Итак, в стремлении к жизни с Богом все способности действуют совместно: воля, ум, чувство. Объединенность, концентрация всех способностей и их деятельное состояние характеризуют христианское стремление к духовной жизни.

Никакого искания откровений и познания тайн мировой жизни при этом нет, и оно было бы тщетно. Целью является жизнь с Богом, а не познание каких-либо тайн. Относительно откровений, замечает епископ Феофан, нам дано в Св. Писании достаточно для нашего спасения, и искание новых откровений, как видно у Исаака Сирина, обнаруживало бы даже недостаток веры, раз уже нам дано Откровение. В конце концов по особой воле Божией созерцателю иногда посылаются великие откровения. Исаак Сирин говорит, что дается созерцание тайн Божиих в вещах и их причинах, созерцание Христа и Пресвятой Троицы, созерцание прошлого и будущего. Но все это посылается особым смотрением Божиим, как некоторый дар свыше, в целях Божиих, а не в силу желаний самого ищущего духовной жизни.

Достигнуть созерцания каких-либо тайн собственными усилиями невозможно. Это твердое учение аскетики. Исаак Сирин называет «безумными» еретических евхитов, утверждавших, будто бы апостол Павел восходил до третьего неба по своему желанию. Не сам восходил апостол, а был восхищен духом, возражает Исаак Сирин. Ибо сколько бы человек ни употреблял усилий, чтобы духовное снизошло к нему, — «оно не покоряется», и если он пытается проникнуть в него напряжением своих сил, то вместо действительности усматривает только призрак**.

В общей сложности в индусско-оккультических погружениях в сверхчувственное и в христианской духовной жизни мы имеем два *совершенно различных психо-духовных процесса*, которые с начала до конца идут различными путями. В подготовительный период христианин держит душу сосредоточенной и активной. По достижении же чистоты сердца и объединении с ним ума он в отношении созерцания вполне зависит от Воли Божией, никакой активности в этом не имея возможности проявлять. В йогически-оккультной практике, напротив, сначала погружают себя в сомнамбулическую пассивность и вызывают

* Там же. С. 267—268. «Письма о духовной жизни». С. 76—77.
** Исаак Сирин. Указ. соч. Слово 55-е.

распадение души на отдельные части, а приведя себя в такое состояние, при котором никакое действие невозможно, воображают усилием своей рассыпавшейся воли вынудить у сверхчувственного тайны его содержания.

Никакой аналогии между этими двумя психо-духовными процессами невозможно искать, и ее находят только в области так называемого *«художественного делания»*, или молитвы, в которой усматривают такое же самогипнотизирование, как у индуистов и оккультистов.

Но и это неверно.

Молитва, какая бы то ни было, непременно должна быть свободною и сознательною, а никак не механическою. Учители пустынных аскетов всегда об этом говорят. В «художественное делание» всегда входит так называемая молитва Иисусова (в сокращенном виде — «Господи Иисусе Христе, помилуй мя»). Аскетические наставники рекомендуют, чтобы она стала **«самодвижущейся»**, и называют «умною», то есть умом совершаемою. Но это не значит, чтобы рекомендовали механичность ее. Механической молитва бывает тогда, когда совершается бессознательно, только внешне, без проникновения ума ее содержанием, а «умная» молитва всегда должна быть сознательна.

Однако ум склонен рассеиваться впечатлениями и отвлекаться ими от мысли о Боге. Он, как выражаются, «парит» в калейдоскопе других представлений. Наставники говорят поэтому, что ум нужно обуздать и привести в сердце, чтобы они совместно обращались к Богу. Один из крупнейших учителей аскетического подвижничества, Паисий Величковский[13], называет умную молитву — молитвой Иисусовой, «умом в сердце священнодействуемой»*.

Она должна быть произносима непременно **умом**, который Паисий Величковский называет «начальнейшим душевным свойством», внутренняя же она — по противоположности внешней, произносимой устами и телодвижениями. Очевидно, тут не происходит ни упразднения ума (сознания), ни распадения или раздвоения личности. Наоборот, задание здесь состоит в **сосредоточении внимания** на одном предмете, а это есть такой акт, который составляет необходимое условие всякой напряженной умственной деятельности. Это сосредоточение внимания не есть загипнотизированность, хотя и сопровождается невнимательностью или малочувствительностью к впечатлениям, не относящимся к предмету сосредоточения внимания. Существенное отличие сосредоточения внимания и гипнотического состояния в том, что в первом случае действует наша воля, а во втором она отсутствует или ослаблена. Такое сосредоточение внимания именно и происходит в молитве Иисусовой, «священнодействуемой умом в сердце». Тут еще нет никакой «искусственности».

---

* «Об умной, или внутренней, молитве, сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского». Издание Афонского Пантелеимоновского монастыря, 1912.

Но, замечает епископ Феофан, что делать, если ум остается вял, если человек уже успел затвердеть во внешней формальной молитве и не может проникнуться горячим чувством? Такому человеку остается последнее прибежище — «художественное делание», искусственное привитие к сердцу молитвы Иисусовой*.

Епископ Феофан приводит ряд наставлений аскетических учителей относительно этой «искусственной» молитвы и резюмирует их так: «Сесть в уединенном месте, преклонить голову к персям, стеснить несколько дыхание и телесные очи обратить также к месту сердца и в этом положении, собрав ум в сердце, говорить: Господи Иисусе Христе, помилуй мя»**.

Сущность молитвы, однако, не в этих телесных приспособлениях пред Господом. Необходимо, говорит еп. Феофан, вниманием стоять в сердце, держать тело в бодренном напряжении мышц и не позволять вниманию увлекаться внешними впечатлениями. Но эти условия можно исполнять в какой угодно форме.

Нельзя, однако, не отметить, что задание «держать ум в сердце» — то есть держать в единении умовую и эмоциональную сторону души — у наставников «умной молитвы» очень тесно связывается с понятием о сердце как органе кровообращения. Наставления их весьма озабочиваются правильным определением места сердца, по поводу чего возникают даже споры. Это очень любопытная сторона аскетических наставлений, связанных иногда с очень фантастическими понятиями об анатомии и физиологии, но представляющих чрезвычайную тонкость наблюдения связи эмоциональных движений с различными частями тела. В этом отношении их объяснения заслуживали бы внимания даже ученых — специалистов психофизики.

Хотя учители «умной молитвы» говорят постоянно о сердце, но, по-видимому, ощущение их указывает им скорее на симпатическую нервную систему, и, отыскивая «сердце», они в действительности находили различные узлы этой системы. Вот, например, поучения старца Василия относительно того, куда нужно направлять ум для соединения его с сердцем. Сам старец Василий, не в пример другим, очень хорошо знает местоположение сердца как органа кровообращения, но говорит, что «ум должен стоять *сверху сердца* и *зреть в глубину его*», «*не на половине, сбоку или на конце сердца*» (то есть внизу). Но там, где указывает старец Василий, именно находятся два нервных сердечных сплетения — Plexus cordiacus superficialis и Plexus cordiacus profundus, состоящие из волокон различных нервов, сходящихся с разных сторон, в том числе и из нервов симпатических, которые как раз проникают в глубину сердца. Сюда-то старец и учит направлять

* Епископ Феофан. Письма о духовной жизни. Письмо 15-е.

** Там же. Он цитирует именно: Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Никифора монаха, патриарха Каллиста[14]. В «Добротолюбии» только эти четыре наставника и говорят о телесных приспособлениях в молитве.

ум, и здесь действительно происходит соприкосновение нервов, идущих из головного мозга, и нервов симпатических, проникающих в сердце. Другие же аскеты, упрекаемые старцем Василием в неумении найти место сердца, с крайней опасностью для молящегося указывают другие места, между прочим «посреди пупа чревного», и туда направляют ум. Любопытно то, что как раз в этом месте, позади полости живота, около спинного хребта, находится крупнейшее сплетение симпатической нервной системы — солнечное сплетение (Plexus Solaris). Это то самое место, куда, по словам Дюпреля, некоторые сомнамбулы наклоняют голову, как бы прислушиваясь к исходящему оттуда голосу. Но от направления ума в этот пункт старец Василий предостерегает с некоторым ужасом.

Почему же старец Василий, сотрудник Паисия Величковского, так тщательно различает эти два места: одно как надлежащее для соединения ума с сердцем, другое — как крайне для этого опасное? Это вопрос очень любопытный, к которому не следует относиться с пренебрежительным невниманием. Должно помнить, что наставники относились к правильному деланию умной молитвы с полной искренностью и имели целые столетия преемственного эмпирического наблюдения о связи эмоций с различными органами тела. Если они пришли к заключению, что направлять «ум» в сердечные сплетения благодетельно для молитвы, а направлять его в солнечное сплетение вредно, то это заслуживает внимания даже с физиологической точки зрения.

Наука ныне признает непосредственное действие воли одного человека на мозг другого на больших расстояниях. Мудрено ли, если окажется, что напряжение воли человека способно привести в связь орган его мысли (головной мозг) с органом эмоции (симпатической нервной системой)? Явления психофизики, ныне уже не рассматриваемые как простое суеверие, точно так же допускают предположение о возможности направлять влияние головного мозга на какую-либо часть тела, тем более что в данном случае для этого имеются и анатомические пути, ибо головной мозг и симпатическая система связаны между собою.

Таким образом, мыслимо допустить полную реальность аскетического «молитвенного делания», то есть действительного соединения органа мысли и органа эмоции посредством соответственного напряжения воли. При этом остается вопрос: почему же православные аскеты рекомендуют направлять ум именно в область сердечных нервных сплетений (смешанных), а сомнамбулы обращаются к центральному сплетению чисто симпатической системы? Ответить на него мы не беремся, но это, во всяком случае, один из пунктов различия между «художественной» молитвой и гипносомнамбулическими состояниями.

Мы должны теперь задать себе вопрос: не приводят ли нашего аскета в гипнотическое состояние его согбенное положение, фиксация глаз, однообразное повторение слов и т. д.? Нет сомнения,

что если не принимается особых мер против этого, то здесь может явиться гипнотическое состояние, как оно является у йогов. Но «художественное делание» не допускается без руководства опытного старца, и правила, устанавливаемые для «художественного делания», не оставляют сомнения, что руководители принимают меры против гипнотического засыпания. Вот «правило», даваемое безмолвникам Игнатием и патриархом Каллистом. «По захождении солнца, — сказано там, — сядь на стульце в безмолвной и не светлой келии и, собрав ум от обычного скитания вовне, входи путем вдыхания внутрь сердца, держа молитву "Господи Иисусе Христе, помилуй мя". С молитвой имей и память о смерти, суде и воздаянии и, считая себя более всех людей грешным, понудя себя прийти в умиление, плачь в слезы. Сиди таким образом, молясь и внимая сказанным предметам, *час один*. Потом, встав, пой со вниманием малое повечерие и, седши опять, держи молитву чистую и непарительную, без всякого помысла и мечтания, со многим трезвением, *полчаса*. Наконец, знаменовав честным крестом одр твой, посиди на нем, помышляя о скоротечности настоящей жизни, о суетности благ земных, о смерти и о том, как ты провел день свой. Испросив затем прощения во всех грехах, возляжь на одр, держа, по заповеди отцов, "Иисусова молитва да спит с тобой", и сосни часов пять или шесть. Восстав от сна, прославь Бога и, призвав Его заступление, начни первое дело, то есть молись в сердце, как показано, до *часа единого*. Потом пой полунощницу. Потом, встав, пой разумно шестопсалмие, 50-й псалом и какой хочешь канон. После сего сядь бодренно и помолись *полчаса*. Потом пропой хвалитны, славословие, первый час и отпуст. От утра до обеда сколько сил есть понудь себя пребыть в молитве чистой, сердечной и непарительной, и в чтении. Читай положенное в Псалтыри, Апостол, Евангелие и писания отеческие. Потом, пропев обычные часы, приступи к трапезе. После обеда читай довольно долго отеческие писания о трезвении. После поспи один час и, вставши, займись рукоделием, держа и молитву. И, опять седши, помолись чисто и непарительно, пока придет вечер. Когда же придет вечер, пропой обычную вечерню»*.

Как видим, в правиле беспрерывно чередуются весьма различные формы молитвы, занятия, чтение; все это соединено с самым различным положением тела. В течение двадцати четырех часов суток едва можно насчитать пять-шесть часов «художественного делания», чередуемого с другими занятиями — работой, сном, чтением, размышлением — и продолжительной обычной молитвой. Да и при самом «художественном делании» подвижник должен думать об очень разнообразных предметах. Нельзя не видеть, что при таком чередовании занятий и направления мысли гипнотизированному состоянию нельзя развиваться, тем более что «художественное делание» каждый раз очень непродолжительно.

* Епископ Феофан. Письма о духовной жизни. Письмо 20-е.

Что же развивается при совокупности этих упражнений? Просто **привычка помнить постоянно о Боге**, постоянно стремиться быть с Ним и **соединять на мысли о Боге ум и чувство**, вообще привычка не разлучаться с мыслью о спасении души. Но это не есть гипнотизирование себя. Привычка — не гипноз. Она состоит в том, что у человека, вследствие повторных актов, налаживается быстрое и легкое их совершение, ибо при этом налаженным механизмом психики представления сразу связуются с известным действием, тогда как без привычки человеку приходится каждый раз искать, какое действие соответствует данному представлению. Вследствие этого привычная дисциплина играет вообще такую огромную роль в воспитании, в работе, во всякой деятельности. Она-то развивается и посредством приемов «художественного делания». По существу намерений его учителей тут преследуется не загипнотизирование, а привычка к сосредоточению ума и напряжению чувства на одном предмете посредством ряда помех уму отвлекаться на посторонние предметы. В создании такой дисциплины и состоит вся «художественность».

В общей сложности мы и по рассмотрении «умной молитвы» должны повторить прежний вывод: что **в духовной жизни и созерцании христианства развивается процесс, не имеющий ничего общего с йогическими погружениями в сверхчувственность**.

ГЛАВА LX
Устойчивость основных мировоззрений

Окидывая общим взглядом долгие тысячелетия жизни человечества в связи с воскресением языческого мистицизма наших времен, мы должны прийти к заключению о полной устойчивости основных мировоззрений на то, в чем главная сила, определяющая смысл истории. С самой зари человечества мы видим борющимися одни и те же точки зрения, которые не уничтожились с Адама до современности. Это не значит, чтобы человеческая мысль оставалась неподвижною. Напротив, каждая из основных точек зрения проходила долгую эволюцию, развиваясь, утончаясь, пересматривая все свои возможности, возвращаясь иногда к предшествующим фазисам, снова пробуя развитие на несколько дополненных и усовершенных данных и потом снова приходя к прежним выводам. Во взаимных между собою отношениях эти основные точки зрения пробовали объединиться и составить какое-либо общее всеохватывающее миропонимание. Но в конце концов все точки зрения оказывались несоединимыми, непримиримыми, ни одна не уступала места другим, не признавала себя побежденною, и через долгие тысячи лет мы видим старые вечные знамена стоящими друг против друга.

Эти основные точки зрения очень немногочисленны. Их три. Одна признает высшею силой Бога Создателя, Сверхтварную Си-

лу. Другая, не признавая Его, считает наивысшими силами те, которые заключаются в природе и выражаются наиболее полно в человеке, приобретающем значение владыки вселенной, особенно при допущении идеи о происхождении ангелов от человека. Третья точка зрения, доселе наиболее слабая и проявлявшаяся лишь в небольших проблесках, считает главною силою то существо, которое в христианстве называется сатаною, павшим высшим ангелом, бывшим и остающимся противником Бога, при такой точке зрения лишающегося значения Создателя и особенно — Силы **благой**. Благою силою в этом случае признается Его противник.

Все эти основные точки зрения связаны с признанием бытия не только мира материального и познаваемого нашими внешними чувствами, но также бытия **сверхматериального**, представляющегося в различных видах как мир духовный, как различные «планы», «слои» бытия, в числе которых материальный признается низшим, наиболее слабым, подверженным воздействию и управлению из «планов» более или менее духовного характера или, по малой мере, — более утонченного материального.

Это человеческое убеждение в реальности различных слоев бытия, будучи буквально вечным, никогда не покидавшим людей, возможно, конечно, лишь в том случае, если оно истекает из некоторых **реальных** впечатлений, реального воздействия со стороны сверхматериальных существований. Столь же вечным и повсеместным было убеждение людей в том, что духовные способности, характеризующие нашу личность, существуют не в одном человеке, но и в других высших слоях бытия, составляют свойства, присущие ему. Но разобраться в соотношениях тех сил, которые являются высшими выразителями и носителями этих духовных свойств, было для человечества крайне трудно, и идеи его в этом отношении вращаются все время в круге трех концепций, проявившихся уже в том исходном моменте жизни, который закончился грехопадением, и остающихся в сознании и чувстве людей до самого настоящего времени.

Эта историческая устойчивость основных точек зрения совершенно согласна с христианской религиозной философией. Та эволюция мира, которая утверждается этой философией, состоит в развитии Царствия Божиего, имеющего, однако, реализироваться лишь с концом мира. До того времени, как ясно утверждает христианская эсхатология, будут существовать основные языческие идеи со всеми магическими явлениями, им свойственными, разовьется до конца и идея человекобожия.

Именно в конце мира идея человекобожия реализуется в личном осуществлении. Точно так же, об руку с реализацией человекобожия, должна реализоваться и идея сатанобожия. Согласно христианской философии, в земную эпоху существования Царствие Божие охватит не все человечество, а лишь избранную часть его, воспитавшую свои духовные свойства в соответствии с возможностью пребывать в этом Царствии. Остальная часть человечества, так же как и ангельского мира, ставшего против Бога Создателя,

осуждается на гибель. Весь ход мирового процесса доселе совершается согласно с этой концепцией, которая не могла бы иметь и места, если бы языческое мировоззрение могло исчезнуть до конца мирового процесса.

В настоящее время, после двух тысячелетий, истекающих со времен пришествия Спасителя, мы и видим, что основные точки мировоззрений человечества сохраняются в прежних соотношениях, лишь дополняясь каждое во внутреннем содержании и усовершаясь в смысле более глубокого определения своего самосознания.

По поводу такого заключения, следующего из совокупности предшествующих отделов, в настоящее время может быть, однако, глубоко самоуверенное возражение. Могут сказать, что все мировоззрения — христианские, языческие и какие бы то ни было, — признающие бытие и действие на человека каких-то духовных сил, каких-то особых высших планов бытия, чего бы то ни было мистического, — все одинаково «сданы в архив». Хотя человечество действительно устраивается автономно, не признавая никакого Бога или богов, но оно устраивается исключительно на основе здешнего материального бытия, не признавая никакого другого. Будучи автономным, человечество стало материалистичным и атеистичным, и все прежние точки зрения характера теистического, магического, демонического составляют уже пережитый и похороненный фазис развития. Теперь человечество вступило даже не в новый «фазис развития», а в совершенно новую полосу существования. Оно совершает **революцию**, полный переворот всех основ своей жизни, упраздняя и все мистическое, и все социально-политические основы прежнего. Начинается **революционно-социалистический переворот**, который упразднит и все прежние неправды, и все неравенство, и все помехи к счастью людей, слив их в одно коллективное целое, совместно трудящееся, совместно пользующееся продуктами своего труда и не убаюкивающее себя никакими идеями загробного «Царствия Божия», но устраивающее свое собственное царствие здесь, на земле, и упраздняющее религиозную идею, способную только помешать великим задачам человеческого автономного счастья здесь, на земле.

Нам посему должно взглянуть на идею атеистического и материалистического социализма и его земного царства, после чего станет возможным видеть, имеется ли в будущем развитие тех мировоззрений, которые после многотысячелетней борьбы стали перед людьми одинаково не уничтоженными, под своими историческими знаменами.

ГЛАВА LXI
Атеистическое воплощение религиозного идеала

Несмотря на то что революция, и особенно социалистическая, относятся к христианству крайне враждебно и не раз уже обруши-

вались на него чисто истребительными мерами, — нет сомнения, что в идее социалистической революции проявилось атеистическое воплощение христианского религиозного идеала. До XVIII века человечество, если не считать христианских же сектантских движений, совсем не знало идеи революции, внезапного переворота социального строя. Конечно, история наполнена множеством восстаний и переворотов, более или менее внезапных, но это были, так сказать, военные столкновения враждующих партий, где восставшие захватывали для себя место низвергнутых, без дальнейшего превращения революции в систему реформы. Идея революции, быстрого переворота всего мира, имела место лишь в христианском учении о конце мира. В применении к земным отношениям проявлялось иногда у крайних сектантов, и особенно в анабаптизме XVI века. Впрочем, анабаптизм, хотя и предполагал произвести переворот здесь, на земле, не сходил с религиозной точки зрения, и смотрел на себя как на осуществление христианской веры, в своем перевороте видя своего рода пришествие Христа и конец мира, в хилиастическом смысле.

Анабаптизм явился как последствие лютеровской реформы и проявился особенно ярко в городе Цвиккау. Анабаптисты проповедовали упразднение земных властей и Церкви как исказительницы христианства, требовали неограниченной свободы человека, полного равенства, уничтожения частной собственности. Наиболее решительная часть их требовала насильственного ниспровержения существующего строя и кровавой революции, истребляющей мечом и огнем «нечестивых», с тем чтобы на таким образом расчищенном месте основать церковь святых. Крестьяне, затронутые этим движением, избивали дворян и разрушали их замки. Фома Мюнцер в 1524 году основал в захваченном городе Мюльгаузене центр «царства святых», выбрал новый магистрат «из бедняков и крестьян» и ввел общность имуществ. Сектанты не могли организовать своего производства и жили очень привольно, пока возможно было грабить имущества богатых «грешников», но с истощением этого ресурса впали в самое тяжкое положение. Насколько хватало сил для экспедиций, сектанты Мюльгаузена обирали кругом города монастыри, замки, земли, производя грабеж и кровавое истребление всех «врагов Христа». Проповедуя «царство святых» на земле, Мюнцер возвещал, что «Израиль должен истребить жителей Ханаана». При этом церкви разрушались, иконы истреблялись. В конце концов рыцари разбили войска крестьян и Фомы Мюнцера в 1525 году, но движение разгорелось вновь, и героем его стал известный Иоанн Лейденский в Мюнстере. В 1533 году здесь снова восстановилось «царство Христа» и «Новый Сион», сам Иоанн Лейденский принял титул царя Нового Израиля, собственноручно рубя головы «грешников». В 1536 году движение было снова разгромлено и сам Иоанн — казнен. После того сломленные анабаптисты уми-

ротворились и постепенно перешли в мирные общины «меннонитов», уже не помышляя о перевороте всего мира.

Это движение интересно в том отношении, что было первым проявлением революционной идеи, которую выводило именно из христианского верования. И если анабаптисты в качестве революционной силы были выведены из строя, то процесс порождения революционной идеи из христианства продолжался, но уже начал совершаться *с отбросом религиозного мировоззрения при сохранении христианской психики.*

Христианство — не в школьном учении, а в Священном Писании, в практике духовной жизни, во всем смысле своем, который по своему соответствию с реальной природой человека глубоко отпечатлевается в душах, — укореняет в человеке стремление к абсолютному. Мир земной, область относительного, область существенно эволюционная — это нечто низшее в сравнении с нашим духом и обречено на уничтожение, на коренное преобразование в тот момент, когда свыше раздастся голос: «Се, творю все новое». В этот момент произойдет полный переворот, в своем роде «революция», которая все сделает преображенным, одухотворенным. Лучшие мечты христианского сердца связаны с этим переворотом и той жизнью, где уже не будет никто ни алкать, ни жаждать, не будет ни болезни, ни печали, ни воздыхания. И это совершится не эволюционным актом, а действительно переворотом, новым созданием. С таким представлением свыкается мысль христианина как с лучшим, наивысшим, идеальным представлением и только такая новая жизнь гармонирует с высоким достоинством, который христианство усвояет человеку. Свобода человека по природе не ограничена. Все люди по высшему содержанию своего духа равны между собою. Все они — братья, дети одного Отца Небесного, существа одной и той же природы. Нет совершенства, недоступного человеку.

Что касается условий здешней земной жизни и всех ее законов, то, оставаясь подчинен им, христианин нимало не преклоняется перед ними. Они прейдут, он — останется. Он принужден теперь жить в мире относительной справедливости, относительной правды, но не может же он их уважать более, чем справедливость и правду абсолютную, носимую им в душе? Он подчиняется законам государства, законам социальным, но что делать, если они приходят в противоречие с высшим законом Божественной правды? Что должно, например, уважать больше: право собственности или обязанность накормить голодного? Вообще, признавая собственность, христианин не может не понимать, что все принадлежит только Богу, а люди — простые распорядители имущества, попавшего в их руки. Идеал жизни приводит к некоторому презрению собственности, которой даже лучше не иметь совсем. Богатому очень трудно попасть в Царство небесное, и конечно, это показывает, что богатому трудно быть хорошим человеком. «Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царст-

вия?.. Не богатые ли притесняют вас?» — писал апостол Иаков родоначальникам христиан (Иак. 2, 5—6).

Лучший образец совместной жизни для христианина давала первая община верующих, у которых ничего не было своего, но все было общее. В ней не было поставлено общественное производство, тем более что первые христиане жили обыкновенно мелким ремеслом. Но трудовая жизнь вменялась в обязанность. «Кто не работает — пусть тот и не ест», — писал апостол Павел. Что касается нетрудоспособных — им хорошо помогали, и это было обязанностью сначала диаконов, а впоследствии, как видно из Иустина Мученика, все верующие делали пожертвования епископу, который и должен был заботиться о пропитании неимущих. По христианскому учению, всякий обязан помогать ближнему, но грех даже требовать назад данное. Тем более воспрещался всякий процент. Это воспрещение давать деньги в рост, долго поддерживаемое Римскою церковью, в Средние века даже очень способствовало еврейской эксплуатации, так как евреи, внутри своего общества связанные таким же воспрещением, имели право давать деньги в рост иноплеменникам.

Все эти идеи христианства, вытекавшие из учения веры, мало-помалу всасывались в психологию людей, входили в их понятия о должном, благородном, о чести, воспитывали их идеализм, их требования от жизни даже в таких случаях, когда они не думали о вере. Когда наступило время подрыва и утраты веры, психика не могла сразу измениться и долго оставалась тою же самою. Она еще и до сих пор не оторвалась от того, что было взращено христианством. Но в общественно-политическом отношении утрата веры с сохранением религиозной христианской психики могла создать только отчаянного революционера и социалиста. Все желания перенеслись в эту, земную жизнь. За утратой Бога и жизни внеземной оставалась только жизнь на земле, помышления о благе принимали земные формы, и стремление к счастью для себя и для других неизбежно переносилось к доступности благ земных. А отношение к **способам** осуществления этого земного блаженства оставалось такое, как было заложено в христианской психике по отношению к благам небесным. Явилось, таким образом, стремление поместить в земные условия то, что по существу своему вместимо только в мире внеземном, в мире совсем иных законов. Но привычная вера в могущество идеала не допускала и подумать об огромной разнице земли и неба, о том, что необходимое для неба невозможно для земли. Об этом могли думать и помнить лишь христиане, сохранявшие веру. Но те, которые покинули Бога, не могли даже представить, что в их душах живет в данном случае нечто небесное, ибо они уже не признавали ничего небесного. Они отнеслись к земному строю с такими стремлениями, какие жили в душах их, вполне убежденные, что это стремления земные, созданные земными условиями и, следовательно, вполне вместимые в земные условия.

Так явились революция и социализм. Нет ничего более противного законам земной природы, как революция, ибо в земной природе существует только эволюция. Но идея, внушенная ожиданием нового неба и новой земли, ощущение всемогущих сил духа своего, ощущение его высоты над земными условиями — все это не допускало и мысли о невозможности революции. Они представляли себе идеал, а разве может быть какая-нибудь сила, которая способна помешать осуществлению идеала? Революция бросилась на осуществление идеала с такой же нерассуждающей верой, с которой магометанин говорит: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Магомет Его пророк». Уже в первую революцию явилась также идея социалистическая, которая потом стала все более развиваться. В первом фазисе социализма, так называемом «утопическом», всюду сквозит вера христианская, только без Бога и без Царствия Небесного. В те времена даже и говорили охотно о том, что христианство — социалистично, и такой горячий социалист, как Ламенне[15], был священником и горячо верующим. Нужен был бы особый и очень обширный этюд для того, чтобы обрисовать отражение христианских воззрений в первых стадиях социализма, и на это мы в данном случае не можем посвятить достаточно места. Но достаточно указать, что весь утопический социализм держится на убеждении в том, что социалистическое общество можно и должно воздвигать на психических свойствах людей. Нужно было испытать множество бесплодных попыток устроения социалистических общин для того, чтобы исчезла эта уверенность, прямо противоречащая всему, что мы знаем о природе людей. И, однако, эта вера и до сих пор не исчезла, хотя держится теперь главнейше в анархическом социализме.

Главное русло социализма пошло иным путем. В истории бывает нередко, что движение, созданное на основах теоретически ошибочных, но уже окрепшее и утвердившееся, потом ищет для себя других мотивировок. В отношении социализма такой переворот мотивировки произвел Карл Маркс, перевернувший вверх дном всю теорию социализма, так как он вместо построения социализма на природных свойствах людей выдвинул, наоборот, идею о подчинении людей внешним материальным условиям*.

Они-то, по Марксу, в нашу эпоху выдвигают социализм как необходимое последствие нынешней формы продукции. С появлением К. Маркса и его теории экономического материализма социа-

* Первым социалистом, учившим о том, что люди и их нравственные качества зависят от влияния внешних условий, был Роберт Оуэн16. Но его учение имело то внутреннее противоречие, что он рассчитывал на устроение *новых* условий такими людьми, которые созданы *старыми* условиями. Очевидно, что новые условия требовали каких-то других созидающих сил. Р. Оуэну это противоречие не бросалось в глаза лишь по остаткам христианской идеи, которая рождала в нем уверенность, что найдутся в достаточном числе благодетели высоконравственные, которые создадут для остальной массы новые условия жизни.

лизм уже пошел своим путем, выйдя из всякой связи с христианством. Он впервые стал учением чисто атеистическим и материалистическим, без всякой примеси христианских отголосков. Но в исходном пункте идеи революции и социализма были порождены именно из психологии христианской, как применение христианской психики к строю земному и атеистическому.

ГЛАВА LXII
Социалистический строй и сверхчувственное бытие

Каков бы, однако, ни был исходный пункт идеи революционной и социалистической, несомненно, что в марксизме социализм стал совершенно атеистическим и материалистическим. Что бы то ни было «мистическое» в нем отбрасывается. Заботы и помышления людей направляются исключительно на земное благоустройство, а религиозные идеи если и терпятся (до некоторой степени), то лишь в надежде, что эти отголоски старых суеверий постепенно сами вымрут. В самом учении экономического материализма люди развенчиваются, и в таких истолкователях его, как Каутский, мы находим убеждение, что так называемые «природные свойства» человека вовсе не неизменны, а зависят от давления строя, созданного теми или иными условиями производства. Таким образом, Каутский предвидит, что эти природные свойства будут при социалистическом строе совсем не таковы, как были прежде или каковы они теперь, а заменятся иными, соответственными тем потребностям, какие ставит человеку социалистическая форма производства, потребления и жизни. Каутский в одном месте даже не без некоторой грусти замечает, что, может быть, кое в чем эта перемена составит, с нынешней точки зрения, и понижение. Но что делать? Человек таков, какого требует обстановка его труда и жизни. Впрочем, он привыкнет и будет доволен.

С этой точки зрения обрисованная в предыдущих отделах борьба на почве религиозно-философской представляется канувшей в вечность. Для социалистического строя ничто подобное не требуется, и даже мало того: эти заботы о каких-то сверхчувственных бытиях, о связи с ними, о судьбах мира — все это лишь отвлекает работника от дела, гражданина — от заботы об обществе, которому он безусловно принадлежит. Такие заботы о фантастичном, несуществующем будут уничтожаться самым тоном социалистической жизни, которая потребует у человека постоянной мысли об обществе. Фантастические стремления будут уничтожаться и воспитанием с самых малых детских лет. Наконец, и общественное мнение, и законодательство будущего общества будут подавлять вредные атавистические пережитки печального, досоциалистического прошлого.

Таким образом, для людей светлого будущего все эти вопросы просто перестанут существовать.

Мы не станем рассматривать и гадать, в какой степени и в каких формах общество будущего приобретет социалистический характер. Несомненно, что множество сторон жизни все более «обобществляются», социализируются. Несомненно, с другой стороны, что лучшие социалистические умы отказываются предвидеть формы будущего социалистического общества, как, например, известный Эдуард Бернштейн[17]. Мы не станем также предугадывать, в какой степени в социалистическом обществе будет допускаться свобода личности. Общество человеческое социализируется уже давно, и эта социализация во множестве случаев ограничивает личную свободу. Однако нельзя сказать, чтобы личность в настоящее время была всесторонне менее свободна, чем прежде. Напротив, во многих отношениях ее свобода расширилась и лучше гарантирована. Что будет в социалистическом обществе — мы не знаем. Очень вероятно, что свобода и в нем получит известные гарантии. Но дело не в том. Если мы допустим, что будущее общество представит ту самую картину, которую рисует, например, Каутский, и что в нем свобода личности будет чрезвычайно связана зависимостью от общества, то все же остается вопрос: исчезнут ли тогда в людях помышления и заботы о сверхчувственном?

Вопрос этот решается нашим взглядом, конечно, на **природу человека**, которой самостоятельное содержание кажется нулем для таких последовательных марксистов, как Каутский. Ему кажется, что человек есть всецелое создание экономического процесса и что его псевдоприродные свойства суть те, которые будет развивать данная форма производства. Человека как самостоятельной личности при таком мировоззрении нет. Но даже если так, то едва ли Каутский и кто бы то ни было могут теперь сказать, какие свойства человека понадобятся в потребностях будущего производства. Уж, конечно, и в социалистическом строе производство не останется неподвижным, и никто не может сказать, что новое способно в нем появиться и как это новое будет воздействовать на общество и на человека.

Будущего и мы не знаем. Но прошлое открывает нам много тысяч лет человеческой жизни при условиях весьма различных и иногда даже приближавшихся к социалистическим по условиям родового строя (например, в Мексике). И, однако, нигде еще человека не покидала мысль о сверхчувственном, нигде не исчезала у него религиозная мысль. Мы имеем все основания думать, что религиозная мысль устраняется от себя человеком скорее **теперь**, во время борьбы за переорганизацию общества, чем будет устраняться **потом**, по завершении этой переорганизации.

Теперь, во время борьбы, силы большинства вождей движения и самой массы рабочих всецело поглощены деятельностью в интересах этой борьбы. Помышления массы направлены на заботы материальные, на старания повысить уровень своей жизни, на стачки,

забастовки, революционные вспышки и попытки революционного переворота. Совершенно понятно, что это отодвигает на задний план все другие интересы, и даже в сфере научной рабочий класс затрачивает свободное время и силы скорее на чтение сочинений, относящихся к той же социально-политической борьбе. Но время борьбы не вечно. Когда-нибудь она закончится, по крайней мере в острых, всепоглощающих формах. Вступит ли социализация общества в определенный круг эволюции, разрешится ли она революцией — все равно наступит некоторое определившееся положение, в котором уже не будет тревоги за будущее, поставленное на ясно намеченный путь. Точно так же, предполагая совершение социалистического переворота, — станет ли жизнь рабочего народа много лучше, или не особенно, или даже материально ухудшится, — во всех этих исходах положение все-таки станет ясным, освобождающим от жгучей тревоги настоящего времени борьбы. Люди станут работать и жить в определенном строе, их время распределится ясно, и они будут в состоянии жить не исключительно боевой, а полной человеческой жизнью.

Вот в это время и скажется **природа** человека.

Должно заметить, что и в настоящее жгучее время борьбы религиозная идея не совсем покинула рабочий класс. На Западе — в Германии, во Франции — есть христианские рабочие социалисты, составляющие значительные слои. В Англии в классическом исследовании супругов Уэбб о тред-юнионах приводятся некоторые данные о религиозности рабочих слоев. Среди тред-юнионистов попадаются даже замечательные церковные проповедники из методистов. В книге Уэббов приводятся образчики их проповедей, которые могли бы сделать честь проповеднику-священнику. Точно так же есть рабочие и в среде мистического масонства. Вообще говорить об исчезновении религиозного чувства в среде рабочих нельзя без больших оговорок. Нельзя еще не принять во внимание, что рабочий класс живет в умственном отношении с большим опозданием против интеллигенции и потому представляет себе выводы науки в таком виде, какой они имели несколько десятков лет назад. Материалистическое мировоззрение ему все еще представляется последним словом науки, тогда как в науке оно уже потеряло кредит и, можно сказать, вымирает. Но действительно «последнее слово» науки рано или поздно спустится и до рабочего класса, который увидит, что религиозные интересы в высших областях знания нимало не отрицаются. Это даст и рабочему смелость прислушаться к своему внутреннему голосу, который говорит ему о существовании вечных вопросов, не менее для него важных, чем запросы материальной жизни. Тем более это неизбежно в такую эпоху, когда закончится нынешняя острая борьба на почве экономической и социальной и сменится ясным, определенным существованием в каком-либо прочно установившемся строе.

Поэтому предположения о том, что элементы религиозные и мистические вымерли или вымрут в душах людей, в том числе

и рабочих, совершенно ни на чем не основаны. Эти запросы не вымерли и не вымрут, потому что они порождаются **реально существующими** силами в душе самого человека и в мире, вне его простирающемся. Те или иные условия производства в этом отношении ничего не изменяют. Если они и влияют на психику человека, то лишь в тех отношениях, которые связаны с условиями производства, а не в том смысле, чтобы они *создавали* человека в его целостном существе.

Человек не имеет надобности в том, чтобы его создавать. Он уже давно создан, и именно как человек, а не как растение, или медведь, или лягушка, или рыба. Его природа такова, какова она есть, и не может быть пересозданной внешними условиями. Если условия производства влияют на человека, то не должно забывать, что он, в свою очередь, влияет на них. Слабейшая сторона экономического материализма состоит именно в том, что он решает **односторонне** вопрос об отношениях между человеком и экономическим производством, указывает на зависимость человека от экономики и забывает о зависимости экономики от человека. А между тем, например, то громадное развитие производительных сил, которое отметило наше время и создало почву для социализации общества, могло бы произойти уже давно, если бы люди не задерживали искусственно применения машин к промышленности. Машины изобретались давно, но рабочие цехи протестовали против их применения, находя это для себя невыгодным, уничтожали машины. Изобретатель не только не мог извлечь выгоды из своей идеи, но подвергался за нее большим опасностям. Механический труд развился с необычайной быстротой, как только явился свободный строй, признавший **свободу труда** в числе прочих прав свободной личности. А к этому освобождению личности привело не ремесленное или мануфактурное производство, а созревание самой личности, переросшей **опеку** старого строя, во всех отношениях ее стеснявшего. Да и в социалистическую эпоху не тенденции новых условий труда создали самую идею социализма, а нравственные и умственные мотивы, зародившиеся сначала в высшем слое умственного развития, в среде людей, нимало не заинтересованных лично в перевороте, который мог только угрожать их интересам. Роберт Оуэн был богатый фабрикант, Сен-Симон — богатый аристократ, Фурье[18] также не принадлежал к рабочему классу, и т. д. Во всех них, правильно или ошибочно, работало общечеловеческое чувство и сознание правды, которое было, есть и будет при всех внешних строях — политических и экономических.

Это общечеловеческое чувство создается не условиями производства, а именно той **человеческой природой**, которую думает привести к нулю односторонняя теория экономического материализма.

Этот же голос человеческой природы так же сложен, как сама она. Он, между прочим, побуждает человека понимать целостный

смысл жизни и ставить в гармонию с ним все существование — свое личное и вообще человеческое. Только презрение к рабочему может приводить к мысли о том, будто бы в трудовом люде не существует той же разносторонности человеческой природы, какая существует в классах властвующих или властвовавших. Человек — в основе — везде человек, и природа в нем одна и та же, неуничтожимая во всех своих потребностях. Может быть, под давлением нужды, под давлением голода, не допускающего другого помышления, кроме мысли о пище, в человеке умолкает голос высших потребностей. Но он не исчезает из существа природы, и чем лучше станет положение рабочего при социалистическом строе, тем свободнее заговорит в душе рабочего потребность **высшего знания**, не ограниченного какой-нибудь одной своей стороной, но зовущего ко всей сложности познания жизни своей и жизни вселенной. Это стремление будет действовать в людях при социалистическом строе так же разносторонне, как при всех других. Как всегда, искание истины будет приводить людей и действительно к истине, и к заблуждениям. Как всегда, на этой почве будут между людьми и разногласия.

Изменение условий экономических и социальных едва ли может что-либо изменить в этом отношении, потому что можно быть очень преданным членом социалистического государства и в то же время интересоваться высшими вопросами философского порядка, а следовательно, и религиозными. Можно предвидеть даже нечто большее. В своем прошедшем история постоянно видела особенное оживление религиозно-философской мысли именно в такие эпохи, когда являлась неподвижность политического строя. При господстве же социализма все усилия его сторонников будут направлены к тому, чтобы возможно более предотвратить изменения установившегося политического строя. Поэтому весьма вероятно, что умственная и духовная работа людей направится с усиленной степенью в такую область, где оживление не задевает установленного строя и потому не встречает препятствий. Препятствий в этом отношении нельзя предвидеть, так как, напротив, в прямом интересе руководителей социалистического строя будет не мешать людям увлекаться такими вопросами, которые не угрожают политическими переворотами. Можно даже предвидеть, что эти умственно-духовные интересы будут встречать всяческое поощрение.

Между тем, по природному содержанию внутреннего человеческого существа и по содержанию духовных сил вселенной, люди, входя в область религиозно-философских вопросов, могут иметь перед собой только те три основных концепции, которые обрисовывались на предшествовавших страницах. В их рамках только и может происходить искание и выбор наивысшей, управляющей миром силы. Весь вопрос в том, в какую сторону могут склоняться наиболее люди будущего социалистического строя. По самым исходным пунктам, из которых сложился этот строй, и по наклон-

ностям людей, давших ему победу, должно полагать, что они будут преимущественно склонны к **идее человеческой автономности**. Но мы знаем, какие океаны мистики омывают эту концепцию. Человеческая автономность есть разновидность общей веры в автономность тварного мира, а в нем люди давно уже почуяли наличность разнообразных категорий сверхчеловеческих существ. К ним люди будут устремляться и тогда, как устремлялись раньше. Но, с другой стороны, немыслимо себе представить, чтобы заглохли и другие концепции наивысших сил мировой жизни. Не исчезнет и искание Сверхтварного Создателя, не исчезнет и искание Его вечного противника, тем более, что этот последний очень тесно связан с идеей автономности тварного мира вообще.

При всем этом мы еще должны ввести в счет будущих воздействий на духовную жизнь людей деятельность исторических обществ, доказавших свою способность выживать и сохраняться при самых тяжких преследованиях: мы говорим об обществах эзотерических учений, о еврействе и о христианстве. Первые сами способствовали торжеству социализма и войдут в новый строй об руку с атеистическими материалистами. Еврейство, конечно, не откажется от своих планов господствующего мирового существования и будет искать способов этого при новом строе. Нельзя совершенно упускать соображений Копена Албанселли в отношении связи коллективизма и еврейских планов. Наконец, и христианская Церковь, вне сомнения, сохранит свое существование и воздействие, хотя бы даже перейдя к существованию тайному, как было в начале ее исторического развития. Несомненно, что изо всех трех основных сил религиозно-философской жизни положение христианства будет самое трудное и, вероятно, тяжкое, ибо другие могут встретить даже прямую поддержку руководителей социалистического общества, тогда как христианство, как проповедь Царствия Божия, не может надеяться ни на что лучшее, чем некоторая терпимость. Однако в общей сложности мы все-таки можем безошибочно предвидеть, что и при социалистическом строе сохранятся все основные направления, по которым шла духовная борьба в мире.

Поэтому все обрисованное в предшествующих отделах не вымерло и не вымрет, и полученные нами выводы сохранят свою силу в будущем, как бы ни складывалось оно в отношении политическо-социального строя. Та общая эволюция мира, о которой говорит христианская эсхатология, будет проходить свои фазисы совершенно одинаково, как бы ни созидалось человеческое общество в отношении социально-политическом. Различные изменения и перевороты его не только не прекращают этой эволюции, но сами входят в нее как составные части общего движения мира к предназначенным ему судьбам. И потому, констатируя в предшествовавших отделах всеобще-исторический факт борьбы трех основных концепций наивысшей силы бытия и то обстоятельство, что эзотерическая мистика поднялась в наше время во весь рост

из кажущегося праха, — мы можем теперь взглянуть на доктрину христианской эсхатологии и на тот процесс, который она предсказывает в судьбах мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Декарт Рене (1596—1650) — знаменитый французский философ и математик. Общей причиной движения считал Бога, который создал материю. Автор книг «Геометрия», «Начало философии» и «Рассуждение о методе...»

2. Локк Джон (1632—1704) — английский мыслитель, материалист и либеральный идеолог. Автор «Опыта о человеческом разуме» (1690).

Гоббс Томас (1588—1679) — английский философ. Главные сочинения — «Левиафан» и «Основы философии».

Шефтсбери Антони Эшли Купер (1671—1713) — граф, английский философ-моралист, представитель деизма. Автор «Моралистов» (1709).

Лессинг Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий драматург, основоположник немецкой классической литературы.

3. Конт Огюст (1798—1857) — французский социолог-позитивист. Главные сочинения — «Курс позитивной философии» (т. 1—6, 1830—1842) и «Система позитивной политики» (т. 1—4, 1851—1854).

4. Араго Доминик Франсуа (1786—1853) — французский ученый в области астрономии.

Фарадей Майкл (1791—1867) — английский физик. Труды в области электромагнитного поля.

Тиндаль Джон (1820—1893) — английский физик.

Шеврель Мишель Эжен (1786—1889) — французский химик-органик.

Фламмарион Камиль (1842—1925) — французский астроном.

Крукс Уильям (1832—1919) — английский физик и химик.

Уоллес Алфред Рассел (1823—1913) — английский естествоиспытатель.

Римман (Риман) Бернхард (1826—1866) — немецкий математик.

Цольнер (Цельнер) Иоганн Карл Фридрих (1834—1882) — немецкий астроном.

5. Вагнер Николай Петрович (1829—1907) — профессор, русский зоолог и писатель.

Юркевич Памфил Данилович (1826—1874) — философ, профессор.

Даль Владимир Иванович (1801—1872) — русский писатель, знаменитый лексикограф и этнограф.

Остроградский Михаил Васильевич (1801—1861/1862) — русский математик и механик. Академик С.-Петербургской АН (1830).

Бутлеров Александр Михайлович (1828—1886) — русский химик-органик.

6. Аксаков Александр Николаевич (1832—1903) — публицист, переводчик и популяризатор спиритизма.

7. Блаватская Елена Петровна (1831—1891) — теософ.

8. Св. Филарет (Дроздов Василий Михайлович) (1782—1867) — знаменитый русский богослов, с 1826 г. — московский митрополит. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1994 г.

Никанор (Александр Бровкович) (1827—1890) — архиепископ херсонский. Богослов и проповедник.

9. Сведенборгианцы — последователи учения шведского мистика Сведенборга Эмануэля (1688—1772).

10. Гартман Эдуард (1842—1906) — немецкий философ. Известен книгой «Философия бессознательного».

11. Буткевич Тимофей Иванович (1854 — после 1917) — протоиерей, профессор богословия. Основное сочинение — «Религия, ее сущность и происхождение. (Обзор философских гипотез)». В 2-х книгах. Харьков, 1902—1904.

12. Св. Исаак Сирин (VIII в.) — духовный писатель и православный аскет.

13. Св. Паисий Величковский (1722—1794) — схиархимандрит Нямецкого монастыря. Знаменитый подвижник. Канонизирован Русской Православной Церковью в 1988 году.

14. Св. Симеон Новый Богослов (949—1022) — знаменитый православный аскет.

Св. Григорий Синаит (60-е гг. XIII в. — 40-е гг. XIV в.) — знаменитый богослов, возродивший традиции исихазма.

Патриарх Каллист I — патриарх Константинопольский. Призывался дважды на патриарший престол с 1350 г. до 1354 г. и с 1355 г. по 1363 г. Причислен к лику святых.

Никифор Уединенник — афонский монах, аскетический писатель. Учитель св. Григория Паламы. Умер немного прежде 1340 г.

15. Ламенне Фелисте Робер (1782—1854) — аббат. Считал возможным сочетать социализм и католицизм.

16. Оуэн Роберт (1771—1858) — английский социалист-утопист. Выдвинул идею о коммунистических поселениях.

17. Бернштейн Эдуард (1850—1932) — один из лидеров германской социал-демократии. Идеолог ревизионистского крыла в этом движении.

18. Сен-Симон Клод Анри де Рувруа (1760—1825) — граф, французский социалист. Автор книги «Новое христианство».

Фурье Шарль (1772—1837) — французский социалист, писатель.

ОТДЕЛ ДЕСЯТЫЙ
Завершение круга мировой эволюции

ГЛАВА LXIII
Эсхатологическое учение*

В предшествовавших отделах мы рассмотрели развитие и взаимные соотношения тех основных стремлений человеческого духа и сознания, неразрывно связанных с действием других духовных сил, в сфере которых человечество совершает во вселенной свой путь к каким-то окончательным судьбам. **К чему ведет мировой процесс и как он закончится?** С христианской точки зрения этот вопрос может быть выражен яснее словами: **как и когда завершится круг мировой эволюции посредством осуществления Царствия Божия?**

При предшествовавшем рассмотрении судеб человечества и борьбы его основных мировоззрений мы могли во многом иметь помощь точной науки в ее многоразличных исследованиях жизни человечества. Приступая к эсхатологии, к событиям **будущего** и к судьбам, предрешаемым **внечеловеческой** Разумной Мировой Силой, мы теряем возможность прибегать к помощи науки и должны всецело основываться на чистом Откровении и пророческом созерцании. Таких источников пророческого характера немало. Сюда относятся предвидения ветхозаветных пророков, особенно Даниила, новозаветные пророчества Спасителя, апостолов в посланиях и особенно в Апокалипсисе Иоанна Богослова. По разработке этих материалов имеется огромная литература писателей древних, новых и новейших, начиная с Отцов Церкви и кончая множеством верующих и неверующих ученых. Громадную литературу по этому предмету можно видеть в сочинении проф. А. Беляева («О безбожии и Антихристе»), а со времени его опубликования по тому же предмету прибавилось немало еще и новых сочинений.

Мы, однако, не будем пускаться в безбрежное море этой литературы и ограничимся лишь документальной ее частью, то есть

* Эсхатология составляет необходимую часть всякой философии, вводящей в наше понимание судеб человечества действие Высшей *Разумной* Мировой Силы. Эта Высшая Разумная Сила, конечно, предназначает мировому процессу какую-нибудь *цель*, а стало быть, и *осуществление* этой цели, а стало быть, и *окончание* этого процесса, и *переход* его в какой-то другой. Таким образом, эсхатология выясняет и *разумную цель жизни мира*, и *последние завершения его судеб.*

данными самого Спасителя, апостольских посланий, главами 2, 7—10 пророка Даниила, Апокалипсисом, а также некоторыми отдельными сочинениями, истолковывающими предмет, которые будут указаны в тексте.

Но прежде чем перейти к учению эсхатологии, необходимо сделать очень важную оговорку.

В предшествовавших отделах, и особенно в девятом, мы подошли вплотную к нашему времени, к тем самым годам и дням, когда мы живем. Переходя теперь к **будущему**, мы не должны предрешать вопроса о том, на какой **численный срок** оно отдалено от нас. Начнут ли конечные судьбы совершаться в непосредственной связи с положением настоящего времени, или это будущее отделено от нас еще долгими столетиями — этого мы совершенно не предрешаем. Мы можем оценивать лишь смысл событий, на основании которого допустимо делать догадки, но при этом заранее должны знать, что эти догадки могут оказаться ошибочными, как они уже и оказывались ошибочными много раз в течение двух тысяч лет еврейских и христианских мессианских ожиданий. В **содержание** конечных судеб мира вносят свою лепту все эпохи жизни человечества, начиная с древнейших и кончая настоящим временем. Но никак нельзя сказать, что этот конец **истечет** именно из настоящего времени.

В этом отношении я могу лишь повторить то, что говорил одиннадцать лет тому назад*.

Очень многие, на основании наблюдения событий, ждут конца мира в самом близком будущем. Оберлен** уже в 60-х годах XIX века не надеялся на то, что жизнь мира протянется лет на 200. Покойный В. С. Соловьев ждал конца в самом близком будущем, вероятно, также лет через 200***. Полковник Бейнинген[1] посредством расшифровки «пророческой азбуки» определил кончину мира в 1932 году****. С. Н. Нилус[2] — в самые ближайшие годы, по одному ходящему по рукам письму — даже в 1918—1924 годах*****.

Но в Откровении этих сроков не указано. Спаситель, говоря о Своем Втором пришествии, прямо высказал, что «о дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13, 32). Не определяя срока, Он указал лишь всегда ожидать конца: «бодрствуйте, молитесь; ибо не знаете, когда наступит это время» (Мк. 13, 33). Сын Человеческий явится неожиданно, как молния, однако предусматривать Его пришествие должно, наблюдая зрелость мира для этого: «от смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья,

---

* «Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира». 1907.

** Оберлен. Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Перевод А. Романова. Тула, 1882.

*** В. Соловьев. Три разговора.

**** Ф. Бейнинген. Близость Второго пришествия Спасителя. СПб., 1906.

***** С. Нилус. «Близ есть, при дверех». Сергиев Посад, 1917.

то знаете, что близко лето» (Мк. 13, 28). Те же наставления всегда ожидать конца, но без обозначения сроков дает апостол Павел. «Сами вы достоверно знаете, — пишет он, — что день Господень так придет, как тать ночью. Ибо, когда будут говорить: "мир и безопасность", тогда внезапно постигнет их пагуба» (1 Фес. 5, 2—3). При этом апостол напоминает, что у Господа один день как тысяча лет и тысяча лет как один день (2 Пет. 3, 8). Наблюдая духовное состояние мира, конца века ожидали уже при апостолах, напоминая, однако, друг другу, что точный срок неизвестен.

Точный срок скрыт от людей, без сомнения, по самым задачам Промысла. Христианский период имеет своей миссией выбрать из человечества все, что может оно породить для Царствия Божия. В задаче спасения Промысел помогает людям, противник Божий диавол — препятствует. Но люди должны действовать также самостоятельными усилиями. Человечество решает своей свободной волей, идти ли к Богу или отказаться от Него. Пока среди людей находятся желающие быть с Богом — а Богу это всегда известно, — конца мира не наступит. Чем сильнее напряжение зла, тем, наоборот, возможнее близость конца. В истории и бывали времена с таким сильным напряжением зла, что казалось, незачем уже существовать миру дальше, и если бы противобожеское настроение окончательно упрочилось, то конец мира и наступил бы. Множество мелких «потенциальных» антихристов, о которых говорил уже апостол Иоанн, немедленно выдвинули бы из своей среды кого-нибудь, способного вырасти в настоящего Антихриста. Такие эпохи, к которым принадлежит и наша, по своему **характеру** действительно составляют «последние времена». Но последние ли они хронологически? Этого нельзя знать, потому что если свободная воля людей, хотя бы пораженная гнусным видом «мерзости запустения» на месте святе, воспрянет снова к Богу, Антихрист, уже готовый войти в мир, снова будет отброшен в бездну до более благоприятных для него условий, а Господь снова удлинит срок жизни мира для того, чтобы к Царствию Божию готовились новые члены. Господь знает сроки жизни мира, но людям не открывает, чтобы наша свободная воля не связывалась соображениями: «еще не скоро» или «все равно уже поздно», ибо наша работа на Царствие Божие должна обусловливаться не такими прикладными соображениями, а свободным исканием добра или зла, свободным желанием работать на Господа или отвергнуть Его. Соответственно с этим человеку нужно не численное предусмотрение сроков, а только различение духовно-нравственной зрелости добра или напряжения зла для того, чтобы целесообразно бороться против зла и созидать дело Божие.

Однако если точные сроки жизни мира и окончательной развязки ее скрыты от людей, то все-таки не безусловно. Эсхатологические Откровения дают нам возможности видеть последовательность будущих событий, то есть замечать существование ряда эпох, в которых мы постепенно подходим к завершению круга

эволюции. Давая нам возможность подмечать их, Откровение, без сомнения, имело ту цель, чтобы поддерживать в людях веру в реальность «обетований». Когда мы, наблюдая состояние мира, видим, что в нем действительно происходило то, что было за много веков заранее предсказано Даниилом или Иоанном Богословом, то, конечно, сильнее утверждаемся в вере и с ее поддержкой энергичнее работаем для созидания добра, для борьбы со злом.

Такая поддержка вере становится необходима тем сильнее, чем дальше мы отходим от времен Спасителя, не видя Его Второго пришествия. Апостол Петр говорит, что в последние дни явятся люди, говорящие: «где обетование пришествия Его? ибо с тех пор, когда стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (2 Пет. 3, 4). В настоящее время уже чрезвычайно распространены такие сомнения, и можно сказать, что едва ли что подрывает христианство сильнее, как учение его о конце мира, потому что конец этот начал представляться невероятным. Такое же сомнение в пришествии Мессии, столь долго бесплодно ожидаемого, породило и в еврействе мысль о том, что эту идею нужно понимать в смысле наступления господства самого Израиля. У магометан (в измаилитстве) тщетное ожидание Махди также привело к мысли об иносказательном смысле этого пришествия, о том, что оно в действительности означает лишь распространение между людьми духа Махди. Все это, конечно, очень естественно, ибо нет для веры более тяжкого испытания, как неисполнение «обетований». В христианстве же вся сущность заключается в Евангелии Царствия и Втором пришествии Христа. «Если мы только в этой жизни надеемся на Христа, — говорит ап. Павел, — то мы несчастнее всех человеков... Когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор. 15; 19, 32). Кн. С. Трубецкой безусловно правильно указывает, что, «не отказываясь от самого себя, христианство не может отказаться от веры в Богочеловечество и в Царство Божие... Есть ли мировой процесс безначальный, бесконечный, бесцельный, чисто стихийный процесс или же имеет разумную конечную цель; существует ли такая цель или абсолютное благо (то есть Бог) и осуществимо ли это благо **во всем** (царство небесное — Бог во всем), или же природа представляет **вечную** границу для его осуществления и само оно является лишь субъективным призрачным идеалом? У христианства возможен на это лишь **один ответ**»*, который требует исполнения эсхатологических обетований.

Но потому-то и важно, если мы на вопрос сомнения — «где обетования пришествия Его?» — можем указать, что в предсказаниях Откровения о будущих судьбах мира многое уже исполнилось и что по самому ходу мирового процесса, как его видно из эсхатологических указаний, последнего конца и нельзя было еще

* Кн. С. Трубецкой. Энцикл. Словарь Брокгауза-Ефрона, под словом «Эсхатология».

ожидать. Таков именно смысл эсхатологических указаний, содержащихся у Спасителя, апостолов, у Даниила, в Апокалипсисе. Особенно, конечно, важны все указания на то, что предвидевшийся за тысячи лет заранее ход мировых событий следовал именно тем путем, как это рисовалось в видениях Откровения.

Таким образом, как **неизвестность** точного времени окончания мирового процесса, так и некоторая **известность** течения его отдельных фазисов имеют одну и ту же цель, именно: поддержать людей в вере, в работе на созидание Божия дела и в постоянном сохранении своей готовности предстать на последний суд. «Нужно, — говорит Оберлен, — чтобы в то самое время, когда Божественная истина открывается, она несколько и закрывалась от нечестивых взоров. Хорошо, чтобы человек знал будущее и чтоб он в то же время не знал его, потому что он обязан **веровать** и ожидать того, что предсказано пророками. "Какая была бы ответственность у человека, — говорит Прейсверк, — какая бы у него была добрая воля или бодрость душевная, надежда, если бы никакое покрывало не закрывало от его глаз неизменяемых определений Вечного? Он увидал бы тогда, что стоит пред лицом неизбежной необходимости, поражающей и убивающей, как это можно заметить на людях, обреченных на ясно предсказанную им участь"»*.

Но помимо этих религиозно-педагогических причин, по которым будущее открывается нам не столь ясно, как людям обыкновенно хочется, есть и более общая причина туманности и некоторой скрытости смысла пророческих созерцаний, составляющих источник эсхатологии.

ГЛАВА LXIV
Общий характер созерцаний и откровений**

Трудность понимания откровений и пророчеств зависит прежде всего от самого существа созерцания и откровения во всех случаях, когда оно не имело специальной целью открыть нам именно **будущее**. Это, однако, бывает не часто, и основная цель созерцания и откровения состоит не в сообщении нам сведения о будущем, но **о скрытом** вообще. Это скрытое состоит во всем сверхчувственном, во всем, где обнаруживается наша связь с миром духовным и божественным. Конечно, когда созерцатель перед своим духовным взором усматривает себя или человечество в этой материально не ощутимой связи с сферами иного порядка, это может дать ему прозрение и на будущее, но в такой же степени и на прошедшее, и на настоящее. Перед ним открывается не специально то или иное время, а сама **связь человека с миром духовным и божественным**, от которых зависит его судьба гораздо больше, чем от мира материального, и которых он в обыкновенном своем состоянии со-

* Оберлен. Указ. соч. С. 129—130.

** Слово «Апокалипсис» означает по смыслу своему — *откровение*.

всем не чувствует и потому не принимает в соображение в своих гаданиях и расчетах. Такова сущность откровения и созерцания, которые даются человеку иногда даже не для сообщения другим людям, а для него лично, как последствие его высокой духовной жизни и как помощь для нее в дальнейшем укреплении. Но мы, разумеется, узнаем лишь те откровения, которые были даны не для самого созерцателя лично, а для сообщения другим. Однако и тут открываемое людям созерцание и откровение имеет, по большей части, целью дать представление о таинственной тесной связи нашей здешней жизни и всех ее происшествий с действием и целями сил иного мира — духовного или божественного. Знать это нужно лишь тому, кто желает поддерживать сознательно эту связь, сообразовываться с ней, бороться с одними открываемыми ему силами, вступать в единение с другими. Менее всего в этом случае стоит вопрос о каком бы то ни было будущем. Не для будущего нужно это единение или эта борьба, а **постоянно**, как средство здоровой духовной жизни. Иногда, быть может, созерцателю даже окажется более важным узнать о прошлом, в котором он по неведению или злой воле принял в отношении сил духовного и божественного мира неправильное положение, требующее исправления.

Эти главные причины, по которым не ясны пророческие созерцания и откровения, дополняются еще второстепенными причинами, зависящими от характера того состояния, в каком получается созерцание, и от трудности выразить его на обыкновенном человеческом языке, если оно не имело прямою целью дать людям положительное указание.

Пророчество бывает совершенно ясно, если имеет целью сообщить людям требование определенной Воли Божией или предостеречь их от ошибочных поступков на тот или иной частный случай. Так пророк Иеремия от имени Божия настойчиво советовал иудейскому народу и царю Седекии не вступать в борьбу с Навуходоносором и покориться ему без боя. Так Спаситель предсказывал о гибели Иерусалима, прямо советуя при наступлении признаков этого времени бежать и скрываться, благодаря чему христиане и спаслись в годину крушения Иудеи. Но когда пророчество касается общих судеб мира или общего его состояния, пророческое созерцание только в исключительных случаях бывает вполне ясно, как, например, было у Даниила относительно времен пришествия Мессии. Вообще же связь человечества с миром сверхчеловеческим делает неизбежною туманность пророческих откровений.

То, что происходит в сферах сверхчеловеческих, не может быть выражено ясно на человеческом языке. Апостол Павел, говоря о своем восхищении до третьего неба, прямо заявляет, что слышанное им там не может быть выражено нашим языком. Когда мы читаем у ап. Иоанна описания того, что происходит на небесах, — мы видим образы, которые, очевидно, нельзя понимать буквально: он говорит о светильниках, о престолах, о наружности

ангелов, их крыльях и т. д. Но понятно, что ничего такого на небесах не существует, а то, что там существует, то, что действительно видел тайнозритель, таково, что может быть передано лишь символически, в некотором уподоблении материальным предметам.

Таким образом, **символизм** является неизбежной формой такого созерцания и откровения. Тайнозритель как бы переводит на материальный язык то, что в действительности существует в не материальных, а каких-то совсем иных формах.

Этот символизм, требующий толкования, разумеется, делает неясным сообщение тайнозрителя, особенно для людей, личным опытом не испытавших созерцательных состояний.

«Апокалипсическому пророку, — замечает Оберлен, — дается особое чувство: он видит мир невидимый, беседует с ангелами, будущее воплощается для его взора в символических образах. Это, пожалуй, то же, что совершается и в наших снах, с тем только различием, что образы, созерцаемые пророком, — не грезы его собственного воображения, но созданы Божественным Откровением, хотя последнее и вращается в сфере человеческого воображения. Таким образом, если **субъективная** апокалипсическая форма есть сон и видение, то соответствующей **объективной** формой служит символ*.

Мы видели в главе LXI («Христианская духовная жизнь») эти состояния созерцания, в которых, без сомнения, наиболее ясно воспринимаемое совсем не передаваемо для людей, как это было в случае с ап. Павлом, ибо если созерцатель видит сверхчувственный мир чисто **духовно**, лицом к лицу, то, возвращаясь к своему чувственному состоянию, даже и для самого себя уже не в состоянии повторить изображение того, что он видел или слышал, так как, в сущности, он в действительности и не «видел», и не «слышал», а только «ощутил», «воспринял» совсем не здешними способами восприятия. Поэтому, если Откровение дается для освещения судеб мира, оно по необходимости бывает символично, причем символ иногда остается непонятен даже для самого созерцателя. «Я изумлен был видением своим, — говорит Даниил, — и не понимал его» (Дан. 8, 27), а потому **иногда** во время самого созерцания пророку объясняется его значение, но не всегда.

Поэтому и при чтении апокалипсических пророчеств является множество недоумений и разноречий в понимании их, хотя, вообще говоря, понимание символики созерцательных образов облегчается тем, что символических видений пророкам было очень много, и посему, сопоставляя их, мы можем получить представление о значении символов. Кроме обычного символизма, должно иметь в виду, что различные события мира являются так называемыми **прообразами** других событий, следующих после них. В прообразе, имеющем в высшей степени важное значение в христианской экзегетике, мы сталкиваемся с одним из таинственнейших явлений мирового бытия.

* Оберлен. Указ. соч. С. 129.

В указаниях самого Спасителя и в учении христианства — вообще повсюду мы видим, что события прошлого, которые были в свое время историческими фактами, в то же время являются прообразами событий отдаленного будущего, то есть живым символом, предсказанием и пояснением их. Так, например, пасхальный агнец евреев при исходе их из Египта прообразовал Спасителя, и не только в общем смысле «заклания», но даже в подробностях («кость его да не сокрушится»). Трехдневное пребывание пророка Ионы во чреве китовом было прообразом трехдневного пребывания Спасителя в могиле. Прообразом Антихриста был Антиох Епифан. И вообще все события Ветхого Завета были прообразовательны в отношении событий Нового Завета. Прообраз является своего рода символом и в то же время — пророчеством. Он служит ключом для понимания смысла событий и прошлого, и современности, и будущего. Эта точка зрения лежит в основе христианского экзегезиса и понимания мирового соотношения событий. На первый взгляд она кажется очень странной. Какое может быть действительное отношение событий, отделенных одно от другого тысячелетиями, и каким образом они, как нам кажется, не имеющие никакого влияния одно на другое, могут взаимно объясняться? Но если мы вспомним крайнюю недостаточность наших здешних, земных способов познания бытия, то, может быть, странность такого значения прообразов исчезнет в наших глазах, не потому, чтобы мы **поняли** реальность соотношения прообразовательных событий, а потому, что мы должны будем допустить **возможность** такого реального соотношения их.

Мы, земные существа, познаем и понимаем все на основании законов времени, пространства и чувственной причинной связи явлений, потому что действительно таковы законы нашей сферы существования. Но наш чувственный мир в общем мировом бытии связан с другими сферами существования, имеющими **иные** законы, не сходные с нашими. В своей же совокупности эти различные сферы бытия могут быть связаны чем-нибудь еще более общим, которое объединяет эти частные законы разнородных сфер бытия каким-то всеобъемлющим законом. Но если так, то мы должны признать, что реальный характер бытия в совокупности и взаимодействии его должен быть далеко не таков, как нам представляется из нашей сферы бытия, в изолированности от других. Мы все судим по законам времени и пространства, но что такое наше время и пространство в других сферах бытия? Быть может, то, что мы видим и оцениваем не иначе как в формах «сегодня», «вчера», «завтра», такого-то года, столетия и тысячелетия, — эти самые явления в сфере иного существования представляют **одно** явление и различные его составные части находятся совсем не в таком соотношении, как определяем мы здесь. Мы их видим частями, отделенными одна от другой на несколько тысяч лет, и взаимной связи их не в состоянии уловить, тогда как они, в совокупности бытия, быть может, теснейше объединены. Наши предчувствия и ясновидение дают образчик того,

что события, еще не явившиеся, могут как-то восприниматься нами, а следовательно, уже теперь существуют в каком-то не проявленном для чувств состоянии. Мыслимо себе представить, что события одной и той же, так сказать, серии явлений, у нас еще не возникавшие, уже проявились в других сферах бытия. Быть может даже, что они где-то, в мире Божественном, существуют и всегда во всей совокупности своих частей, к нам проникающих в виде явлений прошедшего, настоящего и будущего. Связь прообразовательных событий может при этом оказаться совершенно реальною, в то время как **отсюда**, из нашей сферы, они кажутся не имеющими никакой связи и взаимовлияния.

Понятие о прообразе дано нам Откровением и глубоко входит в эсхатологические пророчества. Это отчасти помогает нам понять явления будущего. Так, например, характер Антиоха Епифана бросает свет на то, чем будет Антихрист. Но, с другой стороны, при чтении эсхатологических откровений прообраз отчасти заслоняет перед нами прообразуемое. Так, например, у пророка Даниила пророчество об Антиохе Епифане как бы сливается с пророчеством об Антихристе, и нелегко, а может быть, даже невозможно определить, что именно в видении относится к Антиоху, а что — к Антихристу. Где кончается описание первого и начинается описание второго? Созерцатель видит перед собою какую-то долгую развертывающуюся перспективу событий, в которой контуры прообраза и прообразуемого неясно сливаются, и оказывается не в состоянии понять этого отдаленного будущего. Даниил ясно различал Антиоха Епифана, но образа Антихриста, где-то видневшегося за фигурой Антиоха, не мог уяснить себе, и, конечно, ему было бы это трудно, когда для него и Христос еще был отдаленным будущим, не во всем ясно представлявшимся. В главе 12-й, как-то странно приставленной к главе 11-й, сам пророк говорит: «Я слышал это, но не понял, и потому сказал: "господин мой, что же после этого будет?" И отвечал он: "иди, Даниил; ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени"». Между тем слияние прообраза с прообразуемым составляет в созерцании обычное явление, без сомнения, по тесной, непонятной нам реальной связи их, вследствие которой, видя прообраз, созерцатель более или менее замечает и прообразуемое.

Таким образом, апокалипсическое чтение очень не легко, и в этих откровениях будущее отчасти открывается, но отчасти и задергивается перед нами смутным вуалем. В довершение ко всем трудностям чтения нужно повторить, что не для пустого любопытства открывается нам апокалипсическое будущее, **не всякому** оно и открывается. Немного было пророков, которые удостаивались Откровения. Но и у читателей их, конечно, должно быть некоторое подобие того благоговения, какие были у самого пророка. Неоднократно замечалось, что только вере открыто апокалипсическое повествование, потому что не для осведомления врагов Божиих предназначено оно, не для людей безразличных, а лишь для тех,

которые работают Божие дело и желают знать будущее именно для того, чтобы вести эту работу.

ГЛАВА LXV
Ветхозаветные пророчества

Предмет эсхатологии один и тот же в ветхозаветные и новозаветные времена, и центральный пункт судеб человечества в обе эти эпохи составляет **Мессия**. Но пророчества Ветхого Завета по преимуществу касались **Первого** пришествия Мессии, лишь немного заглядывая в более отдаленное будущее. Апокалипсис же Нового Завета, наоборот, посвящен **Второму** пришествию. Соответственно этому, пророчества Ветхого Завета с чрезвычайными подробностями погружены в судьбы собственно израильского народа, прекращение его плена, восстановление храма, восстановление города Иерусалима, пришествие Мессии и Его судьбы. О других народах ветхозаветное пророчество говорит гораздо меньше, хотя предусматривает общее спасение; и о временах, имеющих наступить после пришествия Мессии, ограничивается или очень краткими образами будущего блаженства, или немногими указаниями на отдаленное будущее, в котором мы только при свете Апокалипсиса Иоанна Богослова можем различать фигуру Антихриста и времена последней борьбы за Царствие Божие. В Откровении новозаветном, наоборот, обрисовывается тот период, который воспоследовал после Первого пришествия Спасителя, и окончательная развязка мировых судеб, причем собственно об Израиле говорится мало и «избранный Израиль» смешивается по большей части с христианами как духовными детьми Авраама, остальное же еврейство иногда рисуется даже в виде врагов Царствия Божия.

Собственно христианская эсхатология, имея главным своим документальным материалом пророчества Спасителя, Апокалипсис Иоанна Богослова, некоторые части посланий апостолов, при помощи всего этого может уже сознательно пользоваться и теми пророчествами Ветхого Завета, которые относятся к временам Второго пришествия Спасителя, чего в свое время не понимало еврейство. Сюда относятся главнейшим образом пророчества Даниила об Антихристе и пророчества о блаженном состоянии мира при Мессии, хотя эти образы общего мира и благоволения в ветхозаветное время понимались как изображение блаженных времен земного Царствия Мессии, ныне же понимаются как изображение блаженных времен на преображенной земле уже по низвержении Антихриста*.

* Хилиасты, принимающие тысячелетнее царствование Христа на земле по низвержении Антихриста, но до наступления общего Суда и творения новой земли и нового неба, все эти пророчества о льве, мирно гуляющем с ягненком, о младенце, играющем со змеей, о всеобщем мире, о плодородии земли и т. д. относят именно к «тысячелетию».

Как сказано выше, ветхозаветное созерцание по преимуществу устремлено на вопросы о спасении Израиля из плена, восстановлении храма и города, на пришествие Мессии и Его судьбы. В отношении этого ветхозаветное пророчество иногда поражает своей точностью. Мы остановимся на этом лишь для характеристики прозорливости пророков, так как прямой предмет эсхатологии нашего времени составляют времена **Второго** пришествия, а не Первого.

Так, пророк Иеремия при самом начале плена вавилонского предсказал, что он продолжится 70 лет, что и действительно исполнилось. Пророк Исаия так изумительно подробно и точно описывает Спасителя и Его жизнь, что справедливо называется ветхозаветным евангелистом. На точности предсказаний пророка Даниила с удивлением останавливался еще Иосиф Флавий. «Все, что случалось с ним (Даниилом), — говорит он, — было необыкновенно... Оставленные им сочинения еще и по сей день читаются у нас, и мы приходим на основании их к уверенности, что Даниил был близок к Превечному. Дело в том, что он не только постоянно предсказывал, подобно прочим пророкам, будущее, **но в точности определял время исполнения своих предсказаний**»*.

Для христиан эта точность определения сроков предсказаний особенно поразительна в отношении пришествия Спасителя, хотя в этом случае пророк Даниил имел не созерцательное видение, а прямое слово ангела. Перед этим Даниил молился, испрашивая у Бога, чтобы Он окончил бедствия Израиля. Тогда ему явился известный уже ему раньше ангел Гавриил и открыл с точностью, когда совершится Воля Божия, а также и то, что земные судьбы Израиля будут не столь блаженны, как ожидал Даниил. Вот что сказал Ангел (Дан. 9):

«24. Семьдесят седьмин определены для народа твоего... чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония и чтобы приведена была правда вечная и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святый святых.

25. Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седьмины; и возвратится *народ*, и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена.

26. И по истечении шестидесяти двух седьмин предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения.

27. И утвердит завет для многих одна седьмина, а в половине седьмины прекратится жертва и приношение, и на крыле *святилища* будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя»**.

---

* Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 2. С. 607.

** Последняя половина 27-го стиха очень непонятна, и ее переводы весьма различествуют между собою. Переводы русский и славянский

Таким образом, ангел открывает Даниилу, что для его народа дано от Бога 490 лет срока, в течение которых должно загладить грехи, утвердить правду, исполнить пророчества и помазать Святаго святых (то есть Мессию). Этот срок начинается с указа о восстановлении Иерусалима, и вся эпоха разделяется ангелом на три части: 49 лет, 434 года и 7 лет. Очевидно, тут есть внутренний смысл, и Оберлен его указывает в символике чисел. Семь есть число божественное. Как семь седьмин в начале, так и последняя седьмина в конце числовой символикой выражают совершение **божественных** дел. Но «62» (седьмины) не имеет ни божественного, ни мирского смысла и выражает какое-то безразличное существование, ни божественных дел, ни мирской славы ярко не проявляющее. Последняя седьмина опять указывает на божественное дело. Все эти численные указания оказались вполне точны. Указ, полученный Ездрой на право восстановления Иерусалима, был дан в 457 году*.

Вычитая из 490 лет 457, получаем 33, то есть год крестной смерти Спасителя. Это доказательство точности пророческого прозрения таково, что его, по выражению Кальвина, можно было бы предъявить «хоть самому диаволу». Но и все остальное пророчество до последней буквы верно. Первые семь седьмин — приблизительно времена Ездры, Неемии, пророка Малахии — восстановленный Израиль действительно употреблял на дело божественное, стараясь восстановить истинное богопочитание, собрать священные книги, научить народ забытой вере и т. д. Но далее Израиль уже перестал пользоваться данным ему сроком покаяния. Все шло, как сказал ангел. Народ возвратился, город обстроился, но времена были по большей части очень трудные, а в смысле покаяния ниже всякой критики. За исключением немногих высоких порывов, вроде восстания маккавеев, общий тон жизни характеризовался страшным влиянием греческого язычества, развращенностью, о которой можно читать у Иосифа Флавия, принижением религиозной мысли. Священническая партия саддукеев даже не

очень неодинаковы. Оберлен переводит по-своему: «И по причине верха мерзостей, навлекающих опустошение и до исполнения суда предопределенного (проклятие) прольется на опустошенное».

Причиной различия переводов является чрезвычайная мутность еврейского текста самого Даниила пророка. Проф. И. Корсунский[3], отмечая разницу переводов, говорит, что буквальный перевод текста Даниила таков: «и на криле мерзости запустения (или опустошения), и до окончания (или совершения), и решено, изольется над опустошающим (или опустошением)» («О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык», 1883. С. 389–390).

Таков текст **современной** еврейской книги Даниила. Так ли было в подлиннике Данииловом? Вероятнее, что в еврейском тексте нечто спутано.

* Указ Кира и других царей дозволял только восстановление храма, но не города. Напротив, при попытках восстановления города и его стен евреи встречали помехи и воспрещения.

верила в загробную жизнь. «Лучшие люди» — фарисеи усердно работали в патриотическом смысле, но с тем отсутствием духовности, которое так постоянно обличал Спаситель. Время 62 седьмин было растрачено Израилем бесплодно.

По истечении 62 седьмин наступила последняя седьмина божественных дел. Но Израиль в них не участвовал активно. Напротив, в половине седьмины был умерщвлен Мессия Христос. Его не только не приняли, но вознесли на крест. За это преступление Иерусалиму и Иудее была определена от Бога гибель.

Пришествие Мессии имело великое значение: седьмина утвердила завет, но уже не с одним Израилем, а со **«многими»**. Крестная смерть Спасителя упразднила ветхозаветную жертву. Завеса раздралась во храме. Если читать пророчество по переводу Оберлена, то верх мерзостей* (проявившийся в отношении Мессии) низвел проклятие на опустошенное святилище. Если читать русский перевод, то осуждение гибели обрушилось на самый народ, опустошивший пришедшее от Бога Святилище Тела Христова.

Но почему последняя седьмина разделена на две половины? Потому, объясняет Оберлен, что хотя в половине седьмины совершилось искупление, Крестное спасение людей, но лишь к концу седьмины, приблизительно около трех с половиной лет по Вознесении Спасителя, апостолы выступили на **всемирную проповедь — утверждения завета со многими**. Первые три года новообразованная община христиан еще устраивалась внутренне и лишь по возникновении гонений от иудеев рассеялась на всемирную проповедь.

Таково это достопримечательное пророчество, отличающееся особой точностью и отсутствием той туманности, с которой обыкновенно связаны созерцательные пророчества.

ГЛАВА LXVI
Тысячелетнее Царство (хилиазм)

Прежде чем приступить к очерку христианской эсхатологии, необходимо остановиться на той разновидности чаяний от будущего, которая составляет так называемый хилиазм — тысячелетнее Царство Христа **на земле** со святыми Его.

Тысячелетнее Царство Христа на земле представляется некоторым промежуточным периодом, который должен наступить после явления и поражения Антихриста и продолжиться до окончательного явления вечного Царства Небесного. Это как бы Царство Божие, но еще не Царство Небесное, которое должно наступить

* Мы оставим в настоящем случае в стороне выражение о «мерзости запустения», так как оно возбуждает слишком сложные соображения, мало относящиеся к данному пророчеству и весьма «недоуменные» во многих случаях.

лишь потом, при пересоздании всего мира, после творения нового неба и новой земли.

Мысль о тысячелетнем Царстве Христа на земле не исчезла и до настоящего времени, имея очень крупных представителей среди христианских мыслителей.

По историческому происхождению это верование было христианами заимствовано у евреев и особенно твердо держалось во времена гонений. Претерпевая всякие притеснения, мучения, истребительные казни, верующие утешали себя мыслью, что вот, может быть, очень скоро явится спасающий Христос, избавит их от всяких скорбей и даст им тысячу лет Своего Царствования на земле, во всяком земном благополучии. Это верование разделялось такими выдающимися учителями христианства, как св. Иустин Философ, св. Ириней Лионский и др. Церковью оно **не принято**, но и не осуждено ею ни в каком обязательном постановлении, так что не составляет ереси и, в сущности, допустимо в качестве частного мнения.

Однако при подобном рассмотрении всех документальных данных христианской эсхатологии мы не можем принять хилиастических верований, потому что они не имеют достаточной опоры в Откровении и даже кажутся в противоречии с ним.

Убежденный и красноречивый хилиаст, немецкий ученый Оберлен рисует это земное тысячелетнее Царствование Христа в таком виде. Собственно Христос и некоторая часть христиан, уже получивших преображенную плоть, будут царствовать над людьми **с небес**, но при постоянном общении с земными людьми. На земле будет Царство Израиля, поверившего в Христа при Его пришествии. Кроме того, на земле останется много язычников, между которыми будет вестись проповедь Евангелия. Вследствие связанности сатаны и постоянного общения святых небесных с земными людьми жизнь примет чистые и благородные формы. В это же время земля получит свое идеальное плодородие, животные утратят свою свирепость, жизнь будет блаженная настолько, насколько это возможно при плоти, еще не преображенной.

Нельзя сказать, что эта картина, рисуемая Оберленом, протестантом, не признающим ныне общения земных людей со святыми на небесах, по существу своему напоминает именно **нынешнее** существование, когда у верующих сохраняется такое же общение со святыми, находящимися на небесах, только теперь нет чудесного плодородия земли, нет безопасности от искушений диавола, нет умиротворения диких зверей и т. д. Разумеется, если бы Воля Божия состояла в том, чтобы послать на землю, до ее преображения, такое благополучное тысячелетие, можно было бы лишь возблагодарить Его. Что касается царствования народа израильского, то каждый христианин, и ныне постоянно воспевающий (у нас): «да уповает Израиль на Господа», — не может ничего против этого возразить. Во-первых, этот Израиль будет христианский, во-вторых, несомненно, что народ израильский превышает

другие народы духом пророческим и вообще силою веры, когда ее не отвергает. Таким образом, никто из христиан не мог бы не принять с благодарностью такой период земной чистой, святой и счастливой жизни. Это не было бы еще блаженство окончательного Царствия Небесного, но был бы период очень счастливый. Но дело лишь в том, что эта мечта **не основана ни на каких точных обетованиях** Откровения. Собственно, и в смысле мечты она во всяком случае гораздо ниже, чем те чаяния, которые вызывали у апостола Павла желание «разрешиться (от тела) и со Христом быть». Истинное блаженство состоит в жизни с Богом. Высочайшее христианское чувство есть любовь ко Христу и желание теснейшего с Ним соединения, а не пользования земными благами, хотя бы и чистыми. Точно так же нужно заметить, что подготовка к Царствию Небесному (окончательному) без борьбы с искушениями при связанности сатаны до невозможности действия — такая подготовка, без сомнения, ниже той, которая происходит на земле теперь, среди горечи искушений. Мы видим в хилиастической мечте, что как только диавол будет «на малое время» освобожден, он тотчас найдет гогов и магогов, готовых восстать против Бога и «стана святых». Стало быть, подготовка Царствия в хилиастическом блаженстве будет весьма не без недостатков, и не видно, чтобы было выше, чем теперь.

Во всяком случае, никаких ясных откровений на счет действительности хилиастической мечты в Писании нет. Единственная опора ее может быть находима в 20-й главе Апокалипсиса, которую, однако, можно читать и в ином смысле. Места Писания, цитируемые хилиастами, когда они сколько-нибудь ясны, говорят скорее против них. Оберлен, например, указывает, что когда ученики Христа провожали Его к Вознесению, они спрашивали: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» Отсюда он выводит, что мысль о восстановлении царства Израильского между ними сама собой подразумевалась, и Спаситель ничего не возразил против нее, а лишь сказал, что не их дело рассуждать о сроках. Но Спаситель не ограничился этими словами, а сказал: «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли» (Деян. 1; 7, 8). На вопрос о царстве **Израиля** Господь отвечает указанием на **Самарию и на всю землю**. И что же говорит сам апостол Петр, задававший Ему вопрос об Израиле, когда он «принял силу» от Духа Святого? Во 2-м своем Послании он дает сильнейшее опровержение хилиазма. «Придет же день Господень, как тать ночью», «стихии разрушатся, земля и *все* дела на ней сгорят». «Однако же мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли». «Итак, возлюбленные, ожидая сего, потщитесь явиться пред Ним неоскверненными» (2 Пет. 3; 4, 9, 10, 13, 14). Итак, не «тысячелетия» нужно ожидать, а нового неба и новой земли, и к этому нужно готовиться, а не к блаженству на нынешней земле. Обетование состоит именно

в этом. Доказательства хиалиастов так мелочны, так искусственны, что на опровержение приводимых ими текстов пришлось бы употребить много страниц. Ограничусь вышеприведенным примером. Все места пророков, цитируемые хилиастами, нимало не указывают на их мечту, и, следуя несомненно ясному обетованию Спасителя и пророков и апостолов, нам нужно ждать не двух пришествий Христа, а одного. Что касается «тысячелетия», его нельзя понимать иначе, как в смысле периода от Вознесения Господа до Второго Его пришествия, так что «тысячелетие» есть не что иное, как **время Евангельской проповеди***.

Места пророков, приводимые хилиастами, иногда имеют смысл символический, а не прямой и, сверх того, могут быть гораздо проще относимы к временам вечного Царствия Божия, при новом небе и новой земле, при преображенной плоти. Должно помнить, что христианское учение, говоря о Царствии Небесном, вовсе не разумеет, чтобы оно было Царствием чисто **духовным,** с уничтожением **естества**. Мир материальный и тогда останется. Но он станет преображенным, на место старой земли и прежнего неба явятся новые. Также и человек останется во плоти, но преображенной. Ни человек, ни та тварь, которая будет «освобождена от рабства тлению» — то есть станет бессмертною, — не превратятся в предметы и существа духовные. В отношении человека объясняется, что преображенность эта будет состоять в господстве духовного элемента через Иисуса Христа. Это господство изменит свойства плоти до такой степени, что она станет бессмертною. Но все-таки это будет в мире и в человеке — **естество**, а не дух.

Поэтому пророчества о том, как агнец будет пастись мирно рядом со львом и как ребенок будет играть беспечно с ядовитыми змеями, — эти пророчества нет никаких оснований относить к какому-то гадательному хилиазму, а совершенно естественно отнести к окончательному Царствию Божию в преображенном и обновленном мире.

При таком понимании пророков единственным местом Писания, представляющим опору для хилиазма, остается 20-я глава Апокалипсиса. Но ее смысл всецело зависит от того, какую систему чтения Апокалипсиса мы признаем правильною и как понимаем взаимное соотношение видений, составляющих содержание Апокалипсиса. Если, как это делается часто, принять, что содержание Откровения св. Иоанна Богослова составляет хронологическое повествование о судьбах мира, повествование, в котором одна глава следует за другою в той же последовательности, в какой имеют развиваться события истории, то, конечно, пришлось бы признать, что 20-я глава Апокалипсиса рисует то, что последовало **после** низложения Антихриста и **до** явления Нового Иерусалима, то есть Царствия Божия. Но читать Апокалипсис столь упрощен-

* Андрей Кесарийский[4]. Толкование на Апокалипсис в славянском переводе по древним спискам и с русским переводом с греческого текста. Издание Братства св. Петра Митрополита. М., 1889. С. 251.

ным образом совершенно немыслимо. В нем имеются некоторые части действительно исторического содержания и излагаемые в хронологическом порядке. Но эти части вкраплены в другие созерцания, которые представляют то как бы повторный взгляд на те же события с дорисовкой их, то как бы общий взгляд на весь всемирный процесс*.

Принимая во внимание этот общий характер Апокалипсиса, мы, в частности, не можем признать чтения его 20-й главы в качестве главы исторической хроники. Двадцатую главу должно понимать как общий повторный взгляд на мировую историю, где соединяются события начала христианской эры и конца ее, дается общее краткое резюме для того, чтобы затем окончательно перейти к образу наступающего Царствия Божия.

Вот что говорит об этом архиепископ Андрей Кесарийский, один из авторитетнейших толкователей Апокалипсиса**.

Начало 20-й главы Апокалипсиса, по Андрею Кесарийскому, повествует о низвержении диавола, бывшем в **страдании** Владыки (то есть Спасителя). Это не первое поражение сатаны в предмирные времена, а то, с которого началось торжество Спасителя, в мир пришедшего. После поражения диавол окован цепями на тысячу лет. Тысячу же лет должно понимать не в арифметическом смысле, а в смысле некоторого полного законченного времени. «**Тысяча лет**, — говорит Андрей Кесарийский, — **есть время от вочеловечения Господа до пришествия Антихриста**». Затем в 20-й главе говорится о престолах, за которыми происходит «суд». Это место Андрей Кесарийский объясняет вне времени, то есть одновременно и в смысле настоящего, и в смысле отдаленного будущего. Даже и теперь, говорит он, святым мученикам дана власть судить демонов, а в будущем веке власть суда будет дана апостолам. Тут «суд» у него является в смысле установленного в тот момент **принципа**, а не какого-либо отдельного **частного факта**. При этом в 20-й главе говорится, что некоторые святые «ожили и воцарилися со Христом на тысячу лет». «Прочие же мертвецы не ожили, пока не скончается тысяча лет. Блажен и свят, кто имеет участие в первом воскресении: над таковыми вторая смерть не имеет власти, но будут иереи Богу и Христу и воцарятся с Ним на тысячу лет».

Об этом месте, наиболее утверждающем хилиастов в их ошибочном мнении, Андрей Кесарийский дает вполне исчерпывающее объяснение, указывая, что эти слова имеют смысл символически-

* Сам Оберлен признает, что Апокалипсис «не представляет одного исторического целого, но в нем, как и у Даниила, один и тот же период последовательно повторяется и представляется под многими различными видами» (Оберлен. Указ. соч. С. 259).

** По отзыву пр. Беляева, толкование Андрея Кесарийского «есть самое авторитетное изо всех толкований». Особенно верны его ссылки на Мефодия Патарского[5], так как Мефодий сам написал толкование на Апокалипсис, которое до нас не дошло (А. Беляев. О безбожии и Антихристе. С. 171).

духовный. Есть, говорит он, две жизни и две смерти. Одна смерть временная, смерть тела, другая же смерть вечная — это геенна огненная. Есть и два воскресения: одно — воскресение от грехов, от «мертвенности грехов», и другое воскресение — претворение тела от тления к нетлению, то есть преображение тела, имеющее быть в Царствии Божием. У тех, которые в настоящее время Евангельской проповеди уже воскресли от «мертвенности греха», то есть достигли святости, не будет второй смерти, то есть геенны огненной. Поэтому они блаженны, и в течение «тысячи лет» — то есть от Христа до появления Антихриста — они царствуют со Христом и священствуют, «как мы видим», прибавляет толкователь.

Царствование это не плотское, не мирское, а духовное. Оно имеет место **теперь**. Что касается хилиастического тысячелетнего царствования, Андрей Кесарийский отвергает его краткими, но точными словами. «Другие, — замечает он, — говорили, что по истечении 6000 лет дано будет одним святым первое воскресение из мертвых, чтобы на той же самой земле, на которой они показали терпение, насладиться им удовольствием и славою в продолжение тысячи лет, а после сего будет общее воскресение не только праведных, но и грешников. Поелику же ничего этого не приняла церковь, то излишне и говорить. Мы, — заключает он, — **принимаем за тысячелетие время Евангельской проповеди**».

Итак, то, чего ожидают хилиасты в будущем, имеет место в настоящее время, но совершенно не в тех формах, как ожидают они. Святые и теперь царствуют со Христом в среде верующих. На этом основано почитание святых, испрашивание их помощи и ходатайства перед Христом. И верующие не могут пожаловаться, чтобы не получали такой помощи в своей земной жизни. Для всего христианского мира это тоже была эпоха славы. Но это не есть эпоха беспечального блаженства, а была и остается временем непрерывной и тяжелой борьбы в созидании Царствия Божия на пустынях человеческого бесплодия. И эта борьба не кончится до тех пор, пока суд Божий не решит, что уже ничего не может произвести человечество и что созрела жатва доброго семени.

ГЛАВА LXVII
Семь новозаветных эпох

Общий характер новозаветной эпохи, от Первого до Второго пришествия Спасителя, вполне обрисован в притчах о Царствии Небесном. Со Спасителем Царствие Божие «приблизилось» к людям, для некоторых из них (как для апостолов во время Преображения) предстало даже в силе, для остального человечества является в виде Царствия Спасителя со святыми на небесах и со святыми на земле. Оно проявляется видимо в Церкви, которая составляет общество людей, ищущих спасения, ищущих жить

под властью Христа, по Его заветам, при помощи Его благодати, и освящающих себя для вечного Небесного Царства, имеющего явиться со Вторым пришествием Его. Это и есть то «Тысячелетнее Царство», которое хилиасты представляют себе в виде особого периода, имеющего явиться лишь по низложении Антихриста.

За все это время Царствие Небесное остается погружено в жизнь мира, на которую действует как закваска в тесте или как сеть, захватывающая всякого рода рыбу, потом сортируемую на годную и негодную, и т. д. В общем, эта жизнь представляет рост на одном и том же поле пшеницы, засеянной Христом и Его слугами, и плевел, засеянных «врагом», пока все эти произрастания добра и зла не созреют для жатвы, когда пшеница отберется в Царствие Божие, а плевелы будут брошены в огонь.

Для всего этого времени Спасителем оставлены заветы жизни, ведущей ко спасению. Для особых случаев есть и специальные предупреждения, как, например, о предстоящем разрушении Иерусалима, о грядущих некогда искушении и бедствиях, в которых не устоял бы никто, если бы дни эти не сократились Вторым пришествием Христа. Спаситель предупреждал о предстоящих гонениях на верующих, о появлении лжеучителей, о том, чтобы верующие не поддавались внушениям лиц, которые будут выдавать себя за Христа, и т. д. Наконец, Он в кратких, но ярких чертах изобразил Свое будущее пришествие и суд над живыми и мертвыми.

Во всем Откровении Спасителя о будущем мы ясно видим некоторый общий процесс жизни, некоторые отдельные моменты ее, видим, что перед нами простирается неопределенно долгий период назревания Царствия Божия в людях. Но это картина общая, в которой мы видим **смысл и цель жизни**, но не какое-либо разделение всего периода на отдельные эпохи. В Посланиях апостолов мы видим такие же общие наставления, те же указания на характер окончания земной жизни. У апостола Павла имеется очень важное указание на «тайну беззакония», замышленную диаволом, на то, при каких условиях наступит конец мира, и на характер имеющего тогда явиться Антихриста. Здесь если видна некоторая периодичность событий, имеющих проявиться в будущем, то все же нет указаний на какое-либо хронологическое соотношение их.

Такого рода указания мы до некоторой степени имеем, однако, в Апокалипсисе св. Иоанна Богослова. Разумеется, и на него нельзя смотреть как на хронику здешней земной исторической жизни. По существу своего содержания он представляет ряд созерцаний борьбы за Царствие Небесное и против него в сферах сверхчеловеческих, божественных, ангельских, святых, уже находящихся у Престола Божия — с одной стороны, и темных демонских сил — с другой. Но эта борьба опускается в мир человеческий, земной. Апокалипсис не дает нам истории наших царств, цивилизаций и т. д. Но он дает созерцания об отражении здесь, на земле, общей вселенской борьбы за Царство Божие, для массы людей даже не

видимой, иногда не сознаваемой. Так или иначе, она затрагивает людей, люди принимают в ней участие, то за Бога, то против Него, иногда даже не сознавая этого и полагая, что они лишь следуют своим стремлениям к устройству собственной земной жизни. Они могут не видеть действия сил сатанинских, могут не замечать действия Божия. Но все эти последние влияния фактически оказывают на них действие и входят составными частями в земную историю. Поэтому-то, вчитываясь в Апокалипсис, мы и можем улавливать некоторую хронологичность событий, привхождение борьбы сверхчеловеческой в хронологическое течение событий земной жизни.

Таким образом, хотя в Апокалипсисе по существу его открывается вовсе не хроника земной жизни, а картина воздействия на земной мир со стороны мира небесного и демонского, хотя собственно только в этом и заключается величайшее **знание**, даваемое созерцанием ап. Иоанна людям, однако попутно указываются и отдельные эпохи земной истории, с которыми связаны небесные и адские воздействия.

Но понимание Апокалипсиса, как известно, чрезвычайно трудно. Мысленный взор тайнозрителя постоянно переходит от земного к небесному, и все созерцание совершается в том духовном состоянии, которое особенно трудно выражаемо на языке людей. Апостол Иоанн более непосредственно созерцал духовное, нежели земное, и земное постоянно видит в таинственной связи с небесным или с адским. Язык его постоянно символичен. При таких условиях подметить хронологическое течение событий очень трудно. Общее мнение всех толкователей Апокалипсиса состоит в том, что раскрываемые в нем события становятся тем яснее, чем ближе подходит время их осуществления. В настоящее время, когда многое из возвещенного тогда уже осуществилось и мир все ближе подходит к концу обетований, конечно, легче, чем прежде, схватить последовательность событий. Но легкость эта очень относительна. История мира в Апокалипсисе раскрыта в картине сложно переплетенной. Книга представляет ряд отдельных созерцаний, охватывающих то одну, то другую сторону событий, иногда возвращаясь повторно к одному и тому же, иногда говоря раньше о том, что хронологически было позднее. Для некоторых созерцаний совсем нет хронологии, так как они изображают не земное течение дел, а состояние вещей. Многие созерцания касаются не здешних событий, а борьбы сил небесных и преисподних. Все это настолько сложно и трудно понимаемо уму, не просвещенному таким же духовным созерцанием, что можно бы совершенно отказаться от надежды проникнуть в тайны этого величайшего из созерцаний. Но Сам Спаситель указал быть внимательным к признакам времен, чтобы не быть ими застигнутыми врасплох. И в Апокалипсисе сказано: «Блажен исполняющий слова пророчества сего». Исполнять же нельзя, не понимая того, что требует исполнения. Поэтому, несмотря на все трудности, мы должны стараться

понять все, что ныне, по воле Божией, может оказаться доступно нашему пониманию.

Для этого приходится прежде всего несколько классифицировать содержание Апокалипсиса. Он состоит из нескольких частей. Прежде всего идут наставления Спасителя **семи** асийским церквам. Затем Он снимает печати книги, содержащей тайны будущих судеб. Этих печатей также **семь**. По снятии седьмой печати идут созерцания последних событий мира, времен Антихриста, последней борьбы диавола, явление Нового Иерусалима и последний Суд. Среди этих повествований имеется несколько отдельных созерцаний — Жены, облеченной в солнце, Прелюбодеицы, Зверя, Дракона, Лжепророка, борьбы ангелов Сатаны против ангелов Божиих и т. д. Для понимания всех событий требуется правильно установить место этих отдельных созерцаний в ряду тех, которые допускают хронологичность, и дополнить указания Апокалипсиса эсхатологическими откровениями других источников: Спасителя, пророков, апостолов, а также принять во внимание толкования, раньше сделанные отцами и исследователями Апокалипсиса*.

Хронологическая последовательность событий кажется заметной в трех частях Апокалипсиса: 1) в наставлении асийским церквам, 2) в снятии печатей, 3) в семи трубных гласах и семи чашах гнева Божия — при описании последних времен. Наставления асийским церквам обычно не принимаются за указания будущих судеб и рассматриваются как относящиеся только к этим церквам в момент написания Апокалипсиса. Но это, несомненно, ошибочно. Конечно, Откровение Иоанна Богослова **непосредственно** обращено именно к церквам Ефеса, Смирны, Пергама, Фиатиры, Сардиса, Филадельфии и Лаодикии. Но нельзя не спросить себя, почему же Спаситель обращается только к этим церквам, тогда как вообще церквей было уже множество, и многие из них были несравненно более важны? Апостол Иоанн имел своей столицей Ефес, но знал другие церкви. Откровение он имел на острове Патмос, который относился к Кипрской церкви, а в патмосскую ссылку попал из Рима, где только что претерпел мученичество (гонение Домициана). Почему же ему было сказано: «То, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Асии: в Ефес и в Смирну, и в Пергам и в Фиатиру, и в Сардис и в Филадельфию и в Лаодикию»? Почему только в семь этих церквей? Андрей Кесарийский замечает: «Много было местных церквей, а посылает только в семь, ради седьмиричного числа, означающего **таинственное в церквах повсюду сущих** и соответственность сего числа настоящей нашей жизни, в которой есть **седьмиричный период дней**, а также седьмиричным числом указывая **на суббот-**

* Едва ли нужно оговариваться, что я не претендую на полноту выполнения такого плана чтения Апокалипсиса. Что касается до системы чтения, она остается та же, что была в «Апокалипсическом учении о судьбах и конце мира», МСК, 1907. При надобности я повторяю здесь и соображения, и данные этой брошюры.

ствование (покой) будущего века»*. Вся обстановка созерцаний убеждает, что Спаситель, конечно, имея в виду означенные асийские церкви, входившие в состав епархии ап. Иоанна, в то же время обращался и ко всей Вселенской Церкви. Тайнозритель видит Спасителя посреди семи светильников, держащим в деснице Своей семь звезд, и эти светильники, сказано, суть семь церквей, а звезды — их Ангелы. Ефесской церкви Спаситель приказывает написать: «Так говорит Держащий **семь звезд** в деснице Своей, ходящий посреди **семи** золотых **светильников**...» И далее: «Так говорит имеющий **семь духов Божиих** и **семь звезд**». Итак, хотя церквей было множество, Спаситель изображается «ходящим» посреди семи. Но Спаситель содержит в деснице Своей **все** церкви, настоящие и будущие, и «ходит» посреди их до скончания веков. Посему кажется несомненным, что асийские церкви имеют тут символическое значение, являются некоторыми **прообразами**, и что в лице их Спаситель обращается ко всей Вселенской Церкви **в семи проявлениях и моментах существования ее**. Неизбежно предположить, что поименованные асийские церкви имели типические особенности тех состояний Церкви, которые она будет переживать, пока Спаситель будет ходить посреди ее проявлений, то есть до скончания веков. Поэтому наставления и характеристики, даваемые Им, с одной стороны, соответствовали тому, что им тогда следовало сказать, с другой стороны — соответствуют и тому, что требуется открыть и сказать Вселенской Церкви в будущем, в различных ее проявлениях и состояниях. Если же так, то и этих будущих проявлений церкви предстояло тогда пережить именно семь, в семи эпохах.

Эти **семь эпох** новозаветной истории, о которых мы можем лишь догадываться по наставлениям асийским церквам, уже совершенно ясно указаны в книге, запечатанной семью печатями, которые снимает Агнец (Спаситель). Андрей Кесарийский объясняет, что под книгою разумеется **память Божия и глубина Божественных судеб**. Что касается событий, открывающихся под различными печатями, то Андрей Кесарийский и толкует их прямо по эпохам христианской истории, насколько их можно было видеть тогда, то есть в V веке. Снятие первой печати он относит к проповеди апостолов, во второй печати усматривает эпоху мучеников. Далее ему трудно было такое хронологическое предусмотрение, но под пятой печатью он понимает некоторое будущее гонение, под шестой разумеет переход к временам Антихриста, а под седьмой «окончание земной жизни». Вообще не может быть ни малейшего сомнения в том, что снятие печатей относится к раскрытию будущих эпох христианской жизни. Если мы соединим данные наставления церквам с данными, раскрываемыми снятием печатей, то получаем уже более подробный материал для представления себе **семи** эпох, протекающих от Первого пришествия Спасителя до Второго. Эти данные, сверх того, могут быть значительно до-

* Андрей Кесарийский. Указ. соч. С. 11—17.

полнены как другими отдельными созерцаниями Апокалипсиса, так и данными, почерпаемыми из Откровений Спасителя, апостолов и пророков.

Но если мы можем считать христианскую историю распадающейся на семь эпох, то ни для одной из этих частей истории нельзя установить точных границ, которые бы отделяли ее от предыдущей и последующей эпохи. Иначе, впрочем, и быть не может. Каждая эпоха выражает некоторый, в данное время преобладающий дух или тип. Он не сразу возникает, не сразу изменяется и не по всем местам одновременно. В то время как в одной стране еще продолжается дух прежней эпохи, в других уже появляются зачатки чего-то иного. Если брать весь мир в совокупности, то различные эпохи захватывают и покрывают одна другую. Иногда невозможно разграничить их многими десятилетиями, а быть может, и столетиями. Но в этом отношении апокалипсические эпохи ничем не отличаются от всяких эпох культурной или духовной жизни человечества. Мы не можем одной точной датой определить, когда окончилась античная культура, когда начались и кончились Средние века и т. д. То, что окончилось для одних стран, всегда продолжает еще долго существовать и процветать в других.

Таким образом, мы будем различать в жизни «тысячелетия» от Первого пришествия Спасителя до Второго семь эпох, которые могут быть названы, согласно наставлениям церквам: 1) Ефесская, 2) Смирнская, 3) Пергамская, 4) Фиатирская, 5) Сардикийская, 6) Филадельфийская и 7) Лаодикийская. Собственно, Апокалипсис все свои подробности сосредоточивает по преимуществу на последней развязке борьбы. Однако содержание первой и отчасти второй эпох обрисовывается также довольно подробно как в отдельных созерцаниях Апокалипсиса, так и в других эсхатологических источниках.

ГЛАВА LXVIII
Начало новозаветной истории

Апокалипсис был открыт апостолу Иоанну около 90 года с лишним. Первая же новозаветная эпоха, Ефесская, охватывает собою времена апостольской проповеди до эпохи мученичества, которая, впрочем, началась уже и при апостольской проповеди. Поэтому Апокалипсис не мог содержать в себе никаких «предсказаний» об Ефесской эпохе и в этом отношении представляет созерцание ретроспективное. В смысле же предсказаний христиане имели в это время очень многое в пророчествах самого Спасителя.

Предсказания Спасителя касаются главным образом трех эпох: Ефесской, Смирнской (мученической) и последней — Лаодикийской. С наибольшей подробностью Он останавливается на разрушении Иерусалима, которое произошло в 70-м году при Тите и

завершено в 130-м году при Адриане. Кроме того, Спаситель предсказал мученичество и гонение на проповедников христианского учения. Все это относится к первым двум эпохам. Но так как разрушение Иерусалима было прообразом окончания мира, то характеристики времен, даваемые Спасителем для первого события, относятся и к последним временам, о которых Он, впрочем, говорит и особо. Некоторые характеристики разрушения Иерусалима трудно отделимы от того, что относится к последним временам. Однако Спаситель точно разграничивает эти две катастрофы тем, что последняя наступит лишь после того, как Евангелие будет проповедано **всем народам** (Мф. 24, 14; Мк. 13, 10).

Относительно гонений и мученичества предсказания и наставления Спасителя очень подробны. Между прочим, Он ободрял имеющих претерпеть гонение обещанием Своей помощи и сказал, что, когда будут допрашивать верующих, им нечего заранее обдумывать, что отвечать, так сам Дух Святой внушит мученику должный ответ. «Я, — сказал Спаситель, — дам вам уста и премудрость, которой не возмогут... противостоять все противящиеся вам» (Лк. 21, 15). Это обещание было равносильно предсказанию победы. По прообразовательному же значению эпохи, слова Спасителя, вероятно, относятся также и к последним временам.

Ефесская эпоха, которой Спаситель обещал такую могущественную помощь, отмечается в Апокалипсисе под первой печатью действительно как победоносная. Ее символизирует всадник на белом коне: «Вышел Он *как* победоносный, и чтобы победить». Под этим, говорит Андрей Кесарийский, разумеются апостолы и их проповедь. В наставлении церквам Ефесской эпохе воздается похвала за то, что она умела отличить истинных апостолов от ложных и ненавидит еретиков. Однако ей также делается упрек за то, что она «оставила первую свою любовь». Вероятно, это относится к утрате того духа, под влиянием которого у верующих все было общее и не было ни бедных, ни богатых. В послании ап. Павла мы видим действительно, что очень скоро пришлось делать верующим весьма настойчивые напоминания о производстве пожертвований в пользу нуждающихся. «Итак, — говорит Господь, — вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе и сдвину светильник твой с места...» (Откр. 2, 5). Эта угроза осуществилась в следующем периоде, Смирнском, когда верующим пришлось разбегаться от гонений куда глаза глядят.

Однако заслуги Ефесской церкви очень велики. «Ты много переносил, — говорит голос Божий, — и имеешь терпение, и для имени Моего трудился и не изнемогал» (Откр. 2, 3). Это время было очень тяжелое, в котором отмечается особенное усиление действия адских сил. У ап. Павла сюда относится извещение о появившейся «тайне беззакония». В Апокалипсисе к этому же времени приходится отнести видение о Жене, облеченной в солнце, на которую нападает Дракон (диавол).

Видение это (точнее, «знамение») весьма таинственно. В Апокалипсисе оно помещено (глава 12-я) уже после всех хронологических мест, рядом с видением Зверя (гл. 13-я), выходящего из моря, а несколько позднее (гл. 17-я) является созерцание Жены прелюбодейной, сидящей на Звере (Сатане). Но это не значит, чтобы появление Жены, облеченной в солнце, относилось к последним временам. Авторитетнейшие толкователи эту Жену понимают как вечный символ Церкви, а следовательно, «знамение» относится уже к самым первым временам христианства, хотя столь же своевременно и для конца века, особенно как противоположение Жене прелюбодейной.

Вкратце содержание «знамения» таково. На небе явилась Жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, на главе ее венец из двенадцати звезд. Она страдает муками рождения. Тут же является огромный красный дракон, который есть диавол, и хочет поглотить рождаемого Женой младенца мужеского пола, которому надлежит пасти народы жезлом железным. Но дитя взято к Богу и престолу Его, а Жена убежала в пустыню, где для нее было приготовлено от Бога место, чтобы ее питали там 1260 дней. Затем, сказано, на небе произошла война. Дракон со своими ангелами нападает на Михаила и его ангелов, но, потерпев поражение, сбрасывается на землю. На небе раздаются голоса: «Веселитесь, небеса и обитающие на них! Горе живущим на земле и на море, потому что к вам сошел диавол в сильной ярости, зная, что не много ему остается времени!» Когда же дракон был низвержен, он начал преследовать Жену, а ей были даны крылья большого орла, чтобы она летела в пустыню «в свое место» и там питалась в продолжение времени, времен и полувремени. Считается, что это означает три с половиной года — тот же срок, который дан для господства Антихриста. Дракон пустил вслед Жене воду, чтобы увлечь ее рекой, но земля поглотила воду, а рассвирепевший дракон пошел на брань с остальными от семени ее.

Под **Женою** толкователи разумеют Церковь. Под **дитятей** — рождаемых ею верующих. Под пустынею разумеют **мир**, чуждый Христа. **Море** означает волнующиеся народные массы. **Земля** — народы, но в культурном отношении. **Поток воды** — стремление народов.

Андрей Кесарийский* отвергает мнение некоторых, которые считали Жену символом Божией Матери, и цитирует мнение знаменитого толкователя Мефодия Патарского (ум. 312 г.), который говорит, что это суть Церковь, в болях рождающая спасаемых — «народ духовный — Сион, мужеского рода», то есть сильный, крепкий, который и берется к престолу Божию. Это не трудно принять, потому что пасение жезлом железным производится по преимуществу святыми, помогающими Церкви с небес. Оберлен допускает, что Жена, облеченная в солнце, может изображать и Пресвятую Богородицу, и Ветхозаветную церковь, породившую

* Андрей Кесарийский. Указ. соч. Глава 33.

Христа (как человека); но вообще принимает это видение как относящееся к Церкви и спасаемым с начала и до конца.

Война дракона с Михаилом, по Андрею Кесарийскому, относится к поражению диавола Спасителем. Того же мнения держится Оберлен.

Оберлен полагает, что удаление Жены от дракона в пустыню означает переселение Церкви в среду языческих народов, а поток воды, пущенный драконом, есть не что иное, как переселение народов, которых варварские стремления были укрощены землею, то есть культурой античного мира. Св. Дмитрий Ростовский понимает под этим потоком нападения на христиан со стороны язычников античного мира*.

Во всяком случае, «знамение» Жены, облеченной в солнце, хотя относится и к эпохе первенствующей Церкви, но не только к ней, а вообще ко всему времени пребывания Церкви как чистой Невесты Христовой, то есть и к «последним временам». Это не есть знамение одного какого-либо исторического момента, а знамение известного **состояния** Церкви. Посему и ее бегство в пустыню мира есть также явление **постоянное**. Но тут является вопрос: что же это за особенное «место», где она должна питаться 1260 дней, или в продолжение времени, времен и полвремени? Это не суть пустыня вообще, а какое-то особое место в пустыне. Вообще в «пустыне» Церковь пребывает не 1260 дней, а уже почти 2000 лет. Когда же ей придется укрыться в «свое место», уготованное ей изначально, на 1260 дней? По всей вероятности, это будет уже при Антихристе, которого владычеству тоже дано три с половиной года. Что касается потока народных преследований, то это, вероятно, повторится и при Антихристе, причем культурная «земля», вероятно, всегда будет служить помехою для таких истребительных выступлений толпы. Вопрос же о таинственном особом месте укрывательства Церкви теперь едва ли разрешим. Может быть, и окажется какое-либо особое место, неподвластное Антихристу.

Как бы то ни было, начало «знамения» должно отнести к первой эпохе. Уже тогда обнаружилось напряжение адских сил.

В Ефесскую эпоху вообще действовало очень много противохристианских сил. Апостол Иоанн говорит не в качестве предсказания, а как простое указание факта, что в это время «появилось много антихристов», так что ему приходит мысль даже о том, не последние ли времена наступают для мира? Эти «антихристы», «враги Христа», вышли из среды самих христиан, хотя и не были по духу христиане (1 Ин. 2, 18—19). Апостол же Павел, предупреждая солунян, что пришествия Антихриста еще нельзя ожидать, говорит о появлении некоторой «тайны беззакония», которая уже в действии, но не совершится, пока не придет отступление (апостасия) и не будет «взят от среды» некто удерживающий или нечто удерживающее. Когда это «удерживающее» будет взято от среды, тогда и явится Антихрист.

* Четьи Минеи. Август. Житие св. папы Фивия.

Что это за **тайна беззакония**? Об этом еще в древности говорили, что она означает лжеучения и ереси. Но это, конечно, слишком общо. Епископ Феофан Затворник справедливо полагает, что под «тайной беззакония» нужно понимать нечто «особенное». «У сатаны, — говорит он, — есть свои глубины, свои скрытые замыслы и планы». Но что именно он тогда замыслил — этого еще не было видно: поэтому апостол и говорит о **тайне** беззакония. Сам епископ Феофан старается разгадать эту тайну беззакония по аналогии с «тайной благочестия», то есть с тайной Боговоплощения. Отсюда он заключает, что диавол начал тогда стремиться к **подрыву веры в воплощение Бога Слова**. «Вот какая тайна откроется и придет в явь»*.

Нельзя не сказать, что еп. Феофан, возымев мысль очень глубокую, вывел заключение гораздо слабее, чем ее основа. В предыдущих отделах мы видели, что тайные учения приводят к последствиям, несравненно более противобожеским, чем простое отрицание воплощения Бога Слова. Если «тайна беззакония» противополагается «тайне благочестия» — то она, конечно, должна привести к **человекобожию** или **сатанобожию**. Такая развязка тайны беззакония даже и видна в Апокалипсисе. По содержанию учений, зародившихся именно в Ефесскую эпоху, окончательным выводом логически является не простое отвержение Бога, а замена Его **иным богом**, в виде ли человека или в виде какого-либо другого существа духовного мира. Вспомним каинитов. У них все, что от Бога, было объявлено злом, все, им запрещенное, — добром. У них требовалась борьба против Бога, систематический протест против Него. В конце концов в тайных учениях стала развиваться мысль о том, что действительная высшая сила вселенной есть сам человек. Уже почти при жизни Христа Симон Волхв объявлял себя Господом. Осуществление сатанобожия в истории доселе проявлялось довольно слабо, но в Апокалипсисе говорится, что в последние времена люди «поклонились дракону», который дал власть зверю. Таким образом, «тайну беззакония», замышленную в первую же эпоху, после поражения сатаны Христом, должно возводить именно к этим планам: привести людей к человекобожию и сатанобожию.

В общей сложности Ефесская эпоха, время апостольской проповеди, была также эпохой, когда со стороны Царствия Божия и против него были организованы все силы обеих борющихся сторон. Явилась Церковь, начала рождать детей, мужественных духом (так изъясняется выражение «младенца мужеска»), которым надлежит «пасти все народы жезлом железным». На помощь проповедникам истины является сила Самого Христа. Но диавол, претерпев поражение, не смиряется, а выступает на борьбу с Церковью, возбуждает гонения, измышляет тайну беззакония, которая должна в конце концов выдвинуть против Бога идею человекобо-

---

* Епископ Феофан. Толкование посланий св. апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам. М., 1895. С. 506—507.

жия и перенести поклонение людей на самого диавола. При этом понятна похвала Церкви, которая умела разобрать истину от лжи и неустанно трудилась над распространением истины. Понятна также и строгость порицания за оставление прежней любви, которая составляет главнейшую силу сторонников Царствия Божия. Полная внутреннего содержания, эта эпоха была очень коротка по времени: едва несколько десятков лет.

После того наступает тяжкая очистительная эпоха мученичества — Смирнская.

Под второй печатью Апокалипсиса указано, что этой эпохе дано снять мир с земли и что станут убивать друг друга. В слове Спасителя Смирнской церкви упоминается, что на христиан будет злословие людей, называющих себя иудеями, но в действительности составляющих «сборище сатанинское». Известно, что клеветы иудеев были причиною первого жестокого гонения, да и впоследствии иудеи постоянно возбуждали римлян против христиан. Название евреев «сборищем сатанинским», вероятно, указывает, что они в данном случае действовали как орудие борьбы Змея против Жены, облеченной в солнце. Но подобно тому как Спаситель наставлял мужественно претерпевать гонения, так и в слове Божием к Смирнской церкви, то есть к христианам второй эпохи, они увещеваются не бояться того, что им предстоит терпеть в темницах и гонениях. При этом сказано, что им придется терпеть скорбь «дней десять».

Эти «**дней десять**», без сомнения, означают десять гонений. Всего было гонений около десяти. Они происходили при: 1) Нероне в 64-м году, 2) Домициане в 91-м, 3) Траяне в 98-м, 4) Марке Аврелии в 177-м, 5) Септимии Севере в 202-м, 6) Декии в 250-м, после которого без перерыва продолжалось гонение Галла в 252-м, 7) при Валериане в 257-м, 8) при Аврелиане в 275-м, 9) при Диоклетиане в 30-м и 10) при Максимиане в 311-м году.

Если считать гонения Декия и Галла за одно, то выходит десять гонений, как обычно и считается. Если же считать их отдельно, то гонений было 11. Если же считать период 250—257 годов за одно гонение (ибо оно шло непрерывно), то гонений было 9. Следовательно, самое точное выражение — «около десяти». В Апокалипсисе так и сказано — «дней десять».

В самом начале Смирнской эпохи исполнилось пророчество Спасителя о разрушении Иерусалима и храма в 70-м году, причем христиане, помня предупреждения Спасителя, заблаговременно скрылись за Иордан и спаслись от гибели.

Эта тяжкая эпоха продолжалась приблизительно до времен Константина Великого, охватив более двухсот лет. Созерцания Апокалипсиса, относящиеся к ней, имеют уже чисто предсказательный характер, ибо эпоха закончилась 200 лет после Патмосского Откровения. Тяжкие гонения, пережитые христианами, вызывают высокие похвалы Смирнской церкви в наставлении церквам. Она не получает ни одного упрека. Божие слово говорит: «знаю твою

скорбь» и обещает побеждающему дать «венец жизни», так что он уже не увидит «второй смерти»... По толкованию Андрея Кесарийского, это означает, что они не подлежат второму суду. В Апокалипсисе (глава 7-я) мы видим на небесах пред престолом Божиим людей в белых одеяниях и с пальмовыми ветвями в руках. Ангел объяснил тайнозрителю, что это те, «которые пришли от великой скорби». Все они еще до Второго пришествия Спасителя «пребывают ныне пред престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его».

Земная же церковь, вселившись в пустыню мира, получает со следующей, Пергамской эпохи совершенно новое положение.

ГЛАВА LXIX
В пустыне мира

Третью, Пергамскую эпоху мы должны понимать как начальный пункт **христианской государственности**.

В наставлении церквам ей сказано: «Знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей». Пребывание там, где находится престол сатаны, считается, стало быть, обстоятельством, осложняющим положение, а следовательно, усугубляющим заслугу твердости в вере. Что же это значит? Церковь еще раньше укрылась в «пустыне», и это не создавало для нее ни греха, ни заслуги, считалось обстоятельством религиозно безразличным. Стало быть, в Пергамскую эпоху произошло какое-то существенное изменение условий пребывания в пустыне. Но таким изменением в истории Церкви было только принятие ею союза с государством. Раньше она только укрывалась, теперь осела в мире прочно, вошла в состав учреждений мира. Это поставило ее в самом центре мирских попечений и житейских интересов, на которых сатана, князь мира, утверждает свой престол. Поэтому мы и считаем Пергамскую эпоху за начало христианской государственности. Значит ли это, что Церковь, становясь в союз с государством, совершила грех? Конечно, нет. Государство само по себе не есть учреждение «сатанинское». Повиновение власти заповедано Самим Христом и апостолами. Но союз с земной властью создает для Церкви много трудностей и соблазнов. «В течение 18 веков, — говорит Оберлен, — положение, принятое государством в отношении Церкви, может быть выражено столько же словом *благоволение*, как и словом *порабощение*»*. Еще при основании ветхозаветного царства выяснено, что оно законно в глазах Божиих в том случае, если руководствуется Его законом (1 Цар. 12, 14). Этого и должно достигать воздействие Церкви. Но государство не легко этому поддается. Оно основано на началах мира сего, на силе принудительной и, будучи высшим

* Оберлен. Указ. соч. С. 286.

руководителем судеб общества, имеет всегдашнюю тенденцию к самоутверждению. Оно не терпит около себя вполне свободных сил и в лучшем случае допускает для них условное сосуществование. Сближаясь с государством, Церковь становилась неизбежно в опасное положение. Перед ней открывались все соблазны: соблазны внешнего могущества, принуждения, внешних способов влияния, соблазны житейских благ. Поэтому-то безупречное пребывание там, где престол сатаны, усугубляет заслугу тех, кто не отрекся от имени Божия и дела Божия.

Пергамская эпоха успешно выдержала трудности такого положения. Однако ей уже делаются многочисленные упреки в допущении «прелюбодеяния», то есть появлении измены Богу, а также в ересях. В отношении этих преемников Валаама и Валака и развращенных николаитов Господь говорит, что Сам придет сразиться с согрешающими мечом уст Своих. Надо полагать, что это осуществилось в период Вселенских Соборов, когда Церковь победила все ереси, твердо держась на учении слова Божия. Ей приходилось при этом немало и пострадать, были и умерщвленные, подобно древнему свидетелю Божию Антипе. Во всех этих испытаниях Пергамская церковь не отреклась от веры.

Влияние мирских элементов, однако, не остается безвредным. Таинственный голос при снятии третьей печати говорил: «Хиникс пшеницы за динарий, и три хиникса ячменя за динарий; елея же и вина не повреждай». При этом некто на вороном коне держит в руках мерило, которое, по толкованию Андрея Кесарийского, означает «различение тех, которые отпали от веры». Думается, все это указывает на появление чрезвычайного неравенства духовного достоинства между людьми (ячмень и пшеница). Что касается напоминания о вине и елее, то это, вероятно, относится к сохранению таинства, тем более что «побеждающему» Господь обещает дать вкусить «сокровенной манны», под которою Андрей Кесарийский разумеет именно св. Причастие.

Очень таинственно обещание дать также «белый камень», на котором написано «новое имя», ведомое лишь тому, кто его получит. Андрей Кесарийский говорит, что «белый камень» — значит «победительный», а «новое имя» — «неизвестное в настоящей жизни», которое святые наследуют в будущей жизни. Может быть, «имя» должно тут понимать в смысле «качества», «свойства», «силы», которые часто отождествляются с «именем»?

За Пергамской эпохой следует Фиатирская, которой отличительную черту составляет господство над язычниками. Поэтому возможно, что к Пергамской эпохе относится приблизительно время Средневековья до отражения магометанского натиска и крестовых походов. Первый крестовый поход был в 1096 году. В этом случае продолжительность Пергамской эпохи должно считать около 700 лет.

Фиатирская эпоха вызывает высокие похвалы Божии. «Знаю, — сказано ей, — твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпе-

ние твое, и то, что последние дела твои больше первых» (Откр. 2, 19). Это может очень удивить тех, кто вспоминает возмутительное развращение, охватывавшее папский престол, жестокости инквизиции и т. п. Но, видно, Христос судит не по-нашему и обращается не совсем к той Церкви, которую мы считаем таковой официально. Он смотрит не на поверхность событий, иногда не имевшую ничего общего с христианством, а на души людей, и притом не только иерархов и великих мира, а на тех, которые действительно представляли верующего христианина эпохи. Время тогда было суровое, варварское, чуждое сентиментальности и слабонервности, так часто кажущихся нам выражением добрых чувств. Но под корой суровой внешности у людей этой эпохи жило могучее чувство искренности, веры, благородство, готовность к самопожертвованию за все, что составляет правду. Если мы вспомним великое воодушевление крестовых походов, гигантскую работу выработки христианских чувств в массах полудикарей, которую вели тысячи маленьких незаметных тружеников церкви, презираемых и эксплуатируемых пышными прелатами, если мы вспомним горячую веру и подвиги ряда монашеских орденов, самоотверженную проповедь Христа за пределами христианского мира — то мы поймем похвалу Божию, воздаваемую Фиатирской церкви. Изо всех эпох Фиатирская охватила своим воздействием наибольшую часть мира, дотоле чуждого влияния христианства. Это было время проповеди на безграничных пространствах славянского и русского племени, время открытия Америки, распространения сношений на отдаленные страны Африки, Южной Азии и т. д. Проповедь начала доходить до Китая и Японии, охватывала постепенно весь земной шар. А в то же время шла неустанная внутренняя проповедь по всем странам Европы, которая тогда завладевала всеми языческими странами, обращая народы в христианство и властвуя над ними. С одной стороны, это была эпоха железа и крови. Под четвертою печатью Апокалипсиса означено выступление «коня бледного», всадник которого — смерть, и за ним следует ад, так что четвертая часть земли подверглась умерщвлению. Войны и опустошения этих веков, среди вражды христианских государств между собой и их войн против «неверных», известны в истории. Фиатире сказано, что ей будет дана «власть над язычниками», которых она будет пасти «жезлом железным», то есть очень властно и авторитарно. Так и было в действительности. Но язычники, хотя и «сокрушались как сосуды глиняные», также отвечали жестокими опустошениями христианских стран, а междоусобные войны, сверх того, непрерывно шли и в среде самих европейских государств.

В Фиатирскую эпоху явилась и Россия как христианская страна, принявши очень деятельное участие в пасении язычников «жезлом железным».

В наставлении церквам Фиатире сказано: «...то, что имеете, держите, пока приду». Это составляет, по-видимому, указание на

то, что новые попытки изъяснения христианства уже не нужны и, может быть, связаны с опасностью обмана со стороны «глубин сатанинских». И действительно, появлявшиеся в это время «новшества» были запечатлены или воскресением старых ересей, или вели к созданию антихристианских воззрений. С этим связано, вероятно, и укорительное слово эпохе: «Ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть идоложертвенное» (Откр. 2, 20). Укор, конечно, должно понимать символически и духовно, в смысле прелюбодейного ухода от Бога к стремлениям мирским и, как видно из истории, в сторону человеческого автономизма, а также перехода к поклонению «богам иным» — вроде Чернобога богомилов, Баффомета тамплиеров, Люцифера сатанистов и т. д. Такие деяния должно назвать «прелюбодейством», потому что в них впадали люди, бывшие раньше христианами. Все эти движения сводятся иносказательно к «Иезавели», называющей себя пророчицей, и действительно шли под флагом якобы пророческих вдохновений, которые связываются Апокалипсисом с «глубинами сатанинскими». Эти глубины сатанинские нетрудно узнать в антихристианских магических учениях, обрисованных в ряде предыдущих отделов. Божие слово угрожает им наказанием, которое, конечно, и постигало их нередко: «вот, Я повергаю ее (Иезавель) на одр и любодействующих с нею в великую скорбь, если не покаются в делах своих. И детей ее поражу смертью, и уразумеют все церкви, что Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим» (Откр. 2; 22, 23). Тем же, кто не знает «глубин сатанинских», обещана власть над язычниками — и «звезда утренняя»; последнее обещание имеет два совершенно противоположных толкования, из которых я затрудняюсь выбрать какое-либо.

После Фиатирской эпохи следует **Сардийская**. Но как их разграничить — это сказать весьма трудно. Уже раньше было упомянуто, что различные эпохи по различным странам покрывают и захватывают одна другую. Они, так сказать, сосуществуют, иногда продолжительное время. Во времена Откровения на Патмосе все церкви, послужившие типами последующих эпох, сосуществовали одновременно на очень небольшом пространстве Малой Азии. Такое сосуществование может происходить и в другие эпохи, и, конечно, в настоящее время, например, церковь в Абиссинии, или Армяно-Григорианская, или Англиканская представляют очень различные типы. Поэтому и **преобладающий** тип имеет лишь относительное значение, и отделить его от прошлого или вновь наступающего резкими границами невозможно. В Церкви Православной, в лице ее главных представителей — Константинопольской и Русской местных церквей, период Пергамский и Фиатирский держались вообще дольше Европы и имели выдержанный характер всего того, за что Апокалипсис хвалит обе эпохи. В православных церквах особенно заметно было следование

завету: «то, что имеете, держите, пока приду». Вероисповедный консерватизм, отвращение от религиозных новшеств составляли характеристическую черту Православия. В Константинопольской церкви, порабощенной неверными, не было, конечно, власти над язычниками. Но зато русская половина Греко-Российской церкви пасла язычников жезлом железным, как немногие страны, и в своей проповеднической деятельности проникла до последних границ Северной Азии. Всей Греко-Российской церкви одинаково можно было сказать: «знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое». И хотя жизнь Русской церкви омрачилась расколом, с достаточным количеством греха с обеих сторон, но в душах масс обеих расколовшихся частей взор Агнца, конечно, мог видеть многое, достойное слов «знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое». Обе расколовшиеся части обнаружили также и стремление к тому, чтобы их последние дела стали больше первых. Что касается церкви Константинопольской, то, при некотором политиканстве, она все более глубоко и внимательно относилась к религиозному развитию своей паствы и духовному просвещению вообще.

В Европе слова ангелу Фиатирской церкви: «знаю, что твои последние дела больше первых» — также оправдались. После потрясений, произведенных Реформацией, Римская церковь сознала необходимость привести себя в порядок и устранить ронявшие ее злоупотребления. Протестантские церкви после развития явно антихристианских учений тайных обществ, с которыми протестантизм, в моменты зарождения своего, шел рука об руку, также принялись за внутреннее устройство, не желая покидать Христа. Повсюду вообще жизнь церковная стала упорядочиваться. Но внешность упорядочивания, заглушая внутреннее движение духа, легко приводит к бездушному формализму, который мы и застаем в следующую, **Сардийскую эпоху**, обнаружившую упадок христианства.

На этом склоне к упадку уместно задать себе вопрос: не в это ли время должно искать появления «Жены любодейной»? Ниже мы будем говорить специально о ней и укажем, что она появляется гораздо позднее. Оберлен держится иного мнения и полагает, что Жена, облеченная в солнце, и Жена любодейная сосуществуют всегда. «Как невозможно сказать, — говорит он, — какое именно христианское общество есть апокалипсическая любодеица, так невозможно сказать, какое из христианских обществ в большей или меньшей степени не может быть названо любодейным». Такое его мнение обусловлено отчасти тем, что в любодеянии он видит попечение о плоти, о благосостоянии животного человека. Но такой взгляд неправилен. Конечно, преданность интересам плоти и материального благосостояния до известной степени связаны с изменой Богу, с «любодеянием». Но все-таки то любодеяние, которое явит в себе Жена любодейная, составляет нечто гораздо худшее. Любодеяние составляет измену Богу ради какого-то «иного бога».

Это явление, порождаемое «тайной беззакония», замечается в христианскую эпоху очень рано, но как незначительный привходящий элемент, и никак нельзя сказать, чтобы Жена, облеченная в солнце, эта чистая и светлая Невеста Агнца, сосуществовала в Церкви всегда с Женой любодейной. Во-первых, нельзя всякий грех плоти отождествлять с «любодеянием» в отношении к Богу. Грехи были всегда, и [они] неизбежны. Церковь «воинствующая» не есть еще общество святых, а только общество людей, стремящихся к святости. И раз эти люди желают быть со Христом, то, если они и грешны, но никак не в «любодеянии». Сверх того, для того чтобы говорить о **павшем** церковном обществе, нужно, чтобы в нем элемент любодейный стал господствующим, начал давать тон и дух всей жизни. Ничего подобного мы не видим ни в эпоху Ефесскую, ни в эпоху Пергамскую, ни вообще ни в одну эпоху до самой Лаодикийской. Но появление элемента «любодейного» замечается довольно рано.

В эпоху Пергамскую и Фиатирскую Голос Божий уже упрекает церкви в том, что они попускают присутствие в себе этой заразы. Она далеко не захватила церковного организма, не налагает на него своей печати, но она **имеется**, и это допущение измены Богу, как Валаам и Валак научали изменять Ему, допущение Иезавели пророчицы составляет большой грех. В Сардийскую же эпоху грех вообще чрезвычайно усилился, и это, конечно, должно способствовать появлению измены Богу. А усиление греха несомненно. В эпохи Пергамскую и Фиатирскую голос Божий, воздавая вообще похвалу церквам, говорит лишь, что в них есть некоторые люди, изменяющие Христу. В Сардийскую эпоху положение оказывается противоположным. Голос Божий лишь в виде некоторого извинения говорит: «Впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих». Раньше неверные Христу составляли незначительное исключение. В Сардийскую эпоху исключение составляют уже «не осквернившие одежд своих». Остальные же вызывают суровое осуждение. «Знаю твои дела: ты носишь имя, будто жив, но ты мертв». Такой приговор произносится над этой церковью, в которой осталось лишь имя, но умер живой дух. Господь не находит для нее никакого утешения или ободрения. Он лишь призывает пробудиться и «утверждать прочее близкое к смерти» (Откр. 3, 2). «Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся. Если же не будешь бодрствовать, то Я найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя» (Откр. 3, 3). Это состояние такого падения, что души умерших (под снятием пятой печати) уже находят своевременным последний суд над миром. Они вопиют: «доколе, Владыка святый и истинный, доколе не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» Однако долготерпение Божие еще не истощилось, и душам убиенных сказано, чтобы они успокоились на малое время «пока и сотрудники их и братья, которые будут убиты... дополнят число». Сардийским периодом мир еще не кончается. Господь про-

видит еще борьбу, в которой будут многие прославлены, будут и мученики, имеющие дополнить число.

На какое время можно отнести Сардийскую эпоху? Это указывает эпоха революций, потрясших и потрясающих весь мир, как это можно видеть под снятием шестой печати. Угроза «найду на тебя, как тать» исполнилась впервые над церковью римско-католической во время первой Французской революции сначала во Франции, а потом и в других местах, особенно в Италии (Риме). Но, как сказано, эпохи в разных странах не совпадают. Что касается России, то, быть может, угроза осуществляется лишь в начале XX века, как и самая Сардийская эпоха здесь наступила позднее, чем в Европе. Вероятно, Россия продержалась в Фиатирской эпохе значительную долю XVIII века и вступила в Сардийскую лишь в XIX веке. Эту Сардийскую эпоху мы, вероятно, должны считать еще и теперь продолжающейся, хотя, быть может, уже подходящей к концу.

Собственно, шестая печать должна соответствовать эпохе Филадельфийской и, конечно, соответствует. Но Сардийская также может захватить часть событий, отмеченных под шестой печатью, точно так же, как Филадельфийская эпоха перейдет, конечно, в годы эпохи Лаодикийской, переживет ее и, по истреблении [Жены] любодеицы, сольется с той Женой Агнца, которая облечется в чистый и светлый виссон на брак Агнца (Откр. 19; 7—8).

Для некоторого хронологического определения Сардийской эпохи могут послужить события, обозначенные при снятии шестой печати.

В это время произошло, сказано, «великое землетрясение», что символически означает «перемену дел» (Андрей Кесарийский). Солнце стало черно, как войлок, луна сделалась как кровь. Помрачение солнца, по Андрею Кесарийскому, означает отсутствие света в тех, кого охватит гнев Божий. Звезды небесные пали на землю, как плоды смоковницы, потрясаемой ветром. Это, по Андрею Кесарийскому, означает, что, потрясаемые происходящими событиями, падут те, которые казались светилами мира. Небо скрылось, как свиток свиваемый. Это, полагаю, означает, что для людей закрылось начертанное на небесах. Цари земные, и вельможи, и все вообще, угрожаемые событиями, начинают скрываться в пещеры и ущелья гор, ища убежища и желая, чтобы горы и камни упали на них и скрыли от гнева Божия. Всякая гора и всякий остров сдвинулись с мест: а **горы** означают (Андрей Кесарийский) начальственных лиц, государственных и церковных, **острова** же — церковные общины. Все это потрясается и разбегается.

Итак, изображается какая-то страшная революционная эпоха. Но какая же? По совокупности примет это может быть только нынешняя политическо-социальная революция, обрушивающаяся как на сильных мира, так и на Церковь. Началом ее, может быть, можно считать конец XVIII века, но она, очевидно, не закончи-

лась и закончится только после того, как ей подведут полные итоги настоящее время и ближайшее будущее. Если так, то должно считать, что мы находимся в эпоху снятия шестой печати, то есть на переломе от Сардийской церкви к Филадельфийской, и вступаем в **предпоследний** период мировой истории.

Предполагая верным это хронологическое указание, перед нами стоят уже только три части Апокалипсиса, которые изображают **будущее**.

Общий характер времен от Сардийской церкви до конца мира, по-видимому, представляет такую картину. Духовное настроение как бы все больше раздвояется на два русла. С одной стороны, Сардийская эпоха, по существу уже мертвенная, конечно, создает материал для Лаодикийской церкви, которая породит «Жену любодейную». Но рядом с этим все, которых Христос в Сардийскую эпоху зовет к покаянию и которые еще носят «белые одежды», — они своим духовным порывом дадут начало Филадельфийской церкви. В эпоху Жены любодейной эти избранники, конечно, услышат голос Божий: «выйди от нее, народ Мой» (Откр. 18, 3) — и будут скрываться в том убежище, которое им было изначально приготовлено, а по уничтожении Жены любодейной перейдут в состояние Невесты Агнца (Новый Иерусалим).

Таким образом, мир в предстоящие эпохи будет представлять особенно резкое сосуществование добра и зла, причем злое начало дает тон жизни, а доброе начало лишь на краткое время Филадельфийской эпохи особенно заблещет в мире, вообще же будет гонимо до самого Пришествия Христа.

Впрочем, кратковременность Филадельфийской эпохи составляет лишь произвольную догадку. О ней из Апокалипсиса известно только то, что она должна представлять время чрезвычайного духовного подъема. Ей не делается **ни одного** упрека, а выражаются только похвалы. «Ты, — говорит голос Божий, — не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего» (Откр. 3, 3). Из этого видно, что Филадельфийская церковь будет численно невелика и не будет иметь такого внешнего положения, как Сардийская или Лаодикийская, но нравственно она будет настолько сильна, что привлечет к себе евреев. «Вот, я сделаю то, что они придут и поклонятся пред ногами твоими, и познают, что Я возлюбил тебя» (Откр. 3, 9).

И далее мы действительно видим, что четырем ангелам, которым дано «вредить земле и морю», сказано, чтобы они не делали этого, пока не положатся печати на челах рабов Божиих. Этих запечатленных оказывается по 12 000 от каждого колена (Иудина, Рувимова, Гадова, Ассирова, Невфалимова, Манассиина, Симеонова, Левиина, Иссахарова, Завулонова, Иосифова, Вениаминова). Андрей Кесарийский понимает здесь не исключительно евреев, а вообще святых, но относительно колена Вениаминова считает более вероятным, что сюда входят «**спасаемые при конце из иудеев** через веру, как сказал Апостол, что когда войдет полное число

язычников, то и **весь Израиль спасется**» (Андрей Кесарийский. Указ. соч. Гл. 19). Но позволю себе думать, что в Апокалипсисе говорится в данном месте только о евреях всех колен. В непосредственной связи с этим тайнозритель изображает общую радость на небесах, и это небесное ликование показывает великое значение совершившегося запечатления. Есть ли это обращение иудеев то спасение «всего Израиля», о котором предсказывал апостол Павел? В Апокалипсисе сказано, что спасенные придут «**из сборища** сатанинского, из тех, которые говорят о себе, что они иудеи, но не суть таковы, а лгут» (Откр. 3, 9). Не все «сборище» придет, а только «из сборища», то есть часть. Но и сим апостол Павел, говоря, что «весь Израиль спасется», подразумевает только часть: «ибо не все те израильтяне, которые от Израиля... Не плотские суть дети Божии; но дети обетования признаются за семя» (Рим. 9; 7—8).

У нас распространено мнение, что обращение иудеев произойдет при самом явлении Спасителя, когда они воскликнут «благословен Грядый во имя Господне». Из Апокалипсиса этого не видно. Но если филадельфийское обращение приведет ко Христу «весь Израиль», подлежащий спасению, то это будет, конечно, событие великое, вполне объясняющее ликование Небес. Израиль — народ избранный, с которым едва ли кто может сравниться, когда он начинает делать дело Божие. Евреи, конечно, умножат силы христианства для сопротивления Антихристу. «Если отвержение их (евреев) примирение мира, — говорит ап. Павел, — то что *будет* принятие, как не жизнь из мертвых?» (Рим. 11, 15).

Филадельфийская церковь, по обстоятельствам своего времени, будет иметь много испытаний. «Как ты сохранил слово терпения Моего, — говорит Господь, — то и Я сохраню тебя от годины искушения, которая придет на всю вселенную, чтоб испытать живущих на земле». Эту награду, конечно, должно понимать в том смысле, что в тяжкие времена Антихриста Господь сохранит Филадельфийскую церковь в том убежище, которое ей изначально приготовлено в пустыне. Чрезвычайно важно другое обещание — «побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя... града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и Имя Мое новое» (Откр. 3, 12). Из этого можно заключить, что Филадельфийская церковь сольется непосредственно с чистой Невестой Агнца.

Филадельфийская церковь живет уже близ конца мира. Ей прямо сказано: «Се гряду скоро, держи, что имеешь» (Откр. 3, 13). На ее место все более развивается церковь Лаодикийская, превращающаяся в Жену любодейную.

Эпоха Лаодикийская представляет полный упадок христианского мира, уже в Сардийское время зараженного «мертвенностью». Но Лаодикия делает новый шаг в этом падении. Тут является

безразличие, теплохладность, возбуждающая отвращение Божие. «Ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих», или, по более энергическому славянскому тексту, «изблюю тебя из уст Моих», — говорит Господь (Откр. 3, 16). Характеристики этой эпохи в значительной степени напоминают Жену любодейную. «Ты говоришь: "я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды"; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ и слеп и наг» (Откр. 3, 17). Голос Божий советует Лаодикийской церкви купить золото, огнем очищенное, то есть, конечно, подвиги, прославляющие мучеников, и белую одежду, то есть святость. Ничего этого не хватает Лаодикийской эпохе, хотя, может быть, она имеет внешнюю мудрость наук и т. п., на чем и основывает свое мнение, что она ни в чем не имеет нужды. Но спасение требует не внешней мудрости, которая легко может перейти в «волшебства» Жены любодейной, а духовности, святости. Однако Лаодикийская церковь только эволюционирует в Жену любодейную, но еще явно не отказалась от Христа, и Господь еще находит возможным призывать ее ангела: «Будь ревностен и покайся», и «побеждающему» дает место на престоле Своем. А между тем время подходит все ближе к окончательной развязке, и Господь говорит: «Се, стою у двери и стучу» (Откр. 3, 20).

По счету печатей Лаодикийской эпохе соответствует **седьмая**, то есть последняя. Вслед за тем в Апокалипсисе — **семь** трубных гласов Ангелов, а потом излияние **семи** фиалов гнева Божия. Это, конечно, отмечает также моменты мировой жизни, но, вероятно, их нужно считать входящими во вторую половину **седьмой** же эпохи. Начало седьмой эпохи можно назвать Лаодикийским периодом, а вторую половину — периодом Жены любодейной и Антихриста. Сколько времени потребуется на оба периода седьмой эпохи — едва ли мыслимо себе представить, но вторая половина, включающая в себя собственно «последние времена», не должна быть продолжительна. «Тогда, — сказано Спасителем, — будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне и не будет. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни» (Мф. 24; 21—22).

Должно думать, что Лаодикийское время будет постепенно переходить во времена Жены любодейной, так что между ними нельзя провести точной границы. Дух Жены любодейной, измена Богу и сознательный переход на сторону Его врага будут, вероятно, развиваться уже в то время, когда **название** христианства еще сохранится, как это было во времена гностицизма. Так назреет **отступление**, которое будет предшествовать выступлению Антихриста.

Нам должно, однако, подробнее остановиться на вопросах о Жене любодейной, на «отступлении» и на том «удерживающем», которое препятствует явлению Антихриста до назначенного срока.

ГЛАВА LXX
Об «отступлении», о «задерживающем» его и о жене прелюбодейной

Пришествию Антихриста, по эсхатологическим данным, будет предшествовать некоторое «отступление», апостасия. У апостола Павла говорится: «*день тот* (пришествия Спасителя) *не придет*, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели», которого Господь Иисус убьет духом уст Своих (2 Фес. 2; 3—8). Но этому человеку мешает открыться нечто «удерживающее» или некто «удерживающий» (держай). «Тайна беззакония, — говорит апостол, — уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет *взят* от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2, 7).

Об отступлении разные толкователи выражали весьма различные мнения, считали даже, будто бы оно означает отступление народов от Римской империи, которую долго считали вечною. Едва ли стоит останавливаться на рассмотрении подобных толкований, ибо совершенно ясно, что отступление, апостасия, есть отступление от Бога и Христа. Но в чем оно выразится точнее? Профессор А. Беляев, после подробного рассмотрения десятков мнений по этому поводу, приходит к заключению, что «вершина религиозно-нравственного отступления» есть **безбожие**. В особенности, полагает он, можно думать, что перед пришествием Антихриста будет широко распространен «самый ужасный из всех видов отступления — атеизм и материализм, как практический, так и теоретический»*. С этим мнением, однако, нельзя согласиться.

Атеизм и материализм, конечно, составляют отступление от Бога, но никак не последнее слово его, не вершину его. Высшая степень отступления может состоять лишь в переходе на сторону **иного бога**, признание Высшим Существом мира или, по крайней мере, более желательным — не Бога, а некоторую другую Духовную Личность, которая борется против Бога за мировое владычество. Переход на сторону этой Личности, старание помочь ей низвергнуть Бога — такова, конечно, есть **высшая** степень апостасии. И нет сомнения, что именно об этом говорит апостол Павел, так как он тут же объясняет, что этот человек греха, сын погибели, будет превозноситься выше всего, называемого Богом, и сядет в храме как Бог, выдавая себя за Бога (2 Фес. 2, 4). Точно так же и в Апокалипсисе сказано, что в то время вся земля поклонилась дракону (диаволу), который дал власть зверю (Антихристу), а также поклонилась и самому зверю, который «отверз... уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущих на небе» (Откр. 13; 3, 4, 6). Все это ничуть не материалистично и не атеистично. Бог признается существующим, но с Ним начинается борьба в пользу сатаны и

* А. Беляев. Указ. соч. С. 981.

зверя. Это есть не пассивное отступление, а активное, не простое безбожие, а борьба против Бога.

Образчики такого активного отступления от Бога, хотя очень сравнительно мелкие, бывали и раньше. Разумеется, отступление пассивное, материалистическое, создает для него благоприятную почву, но собственно в том смысле, что приучает не обращать на Бога внимания, не бояться Его, не любить Его. Но для перехода к активному отступлению нужно, чтобы материализм сменился какой-либо формой нового мистицизма, при котором только и возможно появление «нового бога», «иного бога». Мы видели, однако, что материализм уже не выдерживает натиска нового мистицизма и что будущее, очевидно, должно принадлежать верованиям мистическим, которые необходимы для возможности верить в Антихриста как бога и в дракона — как еще более высокого бога.

С этой стороны для появления Антихриста уже и в настоящее время почва достаточно подготовлена. Но в течение известного периода времени появлению его мешает нечто «удерживающее». В чем же оно состоит?

Мнения об этом подробно сопоставляет и обсуждает, между прочим, епископ Феофан Вышенский, к которому присоединяется и проф. Беляев. Одни считали задерживающим римское государство, и в числе их был даже св. Иоанн Златоуст. «Пока, — говорит он, — будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится Антихристу. Но после того как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он устремится похитить всю человеческую и божескую власть». Мысль св. Иоанна Златоуста состоит в том, что твердый государственный строй, основанный на идеалах права и порядка, мешает тому перевороту, который произведет Антихрист. Другие толкователи считали, что задерживающее — это благодать Святого Духа. Третьи думали, что задерживающим должно считать «Божие определение», то есть что явление Антихриста не может состояться прежде, чем исполнится все, что постановлено Божиим определением для спасения человечества. Сам епископ Феофан, по существу, и присоединяется к этому мнению.

Момент явления Антихриста, говорит он, «Бог отодвинул до последней возможности, ожидая, не явится ли еще кто желающий к Нему обратиться. Когда уже некого будет ожидать, Господь примет удерживающую руку, зло разовьется и Антихрист явится». В частности же средства, которыми Господь удерживает Антихриста, могут быть разнообразны: в числе их могут быть и средства мирского порядка, может быть и действие благодати Святого Духа*. Проф. Беляев замечает по этому поводу: «Мы рассмотрели чуть не сотню толкований этого отдела Послания (ап. Павла), и в числе их толкование Феофана, безусловно, занимает одно из самых видных мест»**.

* Епископ Феофан. Указ. соч. С. 500 и сл.

** А. Беляев. Указ. соч. С. 521.

В сущности, это толкование кажется совершенно бесспорно. Подобно тому как появление отступления необходимо для явления Антихриста, оно же обусловливает возможность появления и Жены прелюбодейной.

Жене любодейной в Апокалипсисе отведено обширное место, но что такое она изображает — об этом толкуют различно. Некоторые считают ее «городом» и «царством»*. В Апокалипсисе и сказано, что она «есть великий город, царствующий над земными царями» (17, 18). Но название «город» применяется и к Церкви — Невесте Агнца. Ангел сказал Иоанну: «Пойди, я покажу тебе жену, Невесту Агнца... И показал мне великий город, святый Иерусалим, который нисходил с неба от Бога (21; 9—10). Итак, наименование Жены любодейной городом еще не значит, чтобы она выражала собою государство. Между тем некоторые держатся мнения, что она есть не иное что, как **выродившаяся уродливость церкви**, или **павшая церковь**, как очень сильно доказывает Оберлен. Я полагаю, что это мнение справедливо.

Апостол Иоанн, который видел, как Жена, облеченная в солнце, бежала в пустыню, видит в той же пустыне Жену любодейную, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, видит, что упоена (то есть, в сущности, «опьянена», «пьяна») кровью свидетелей Иисуса, а на челе ее написано: «тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (17; 3—6). И, говорит он, видя ее, я «дивился удивлением великим». Что означает это удивление? Что удивительного — видеть государство, сидящее на звере и обагренное кровью свидетелей Иисусовых? Это самая обыкновенная картина в истории. И какая может быть «тайна» на челе блудницы, если она есть обыкновенное государство? Наконец, если **народ**, составляющий Церковь, может быть назван «прелюбодейным», изменяя Богу, то собственно **государство**, как учреждение мирское, может стать грешным и мерзостным, но его трудно называть «прелюбодейным», потому что оно и не обручалось Небесному Жениху.

То страшное омерзение, которое чувствуют святые на небесах и ангелы при мысли о Жене любодейной, и их радостное торжество при ее гибели — также необъяснимы при предположении, что она есть какое-либо государство, ибо государство, так сказать, не обязано быть святым и всегда заключает в себе много греха. Наоборот, павшая церковь, конечно, может составлять лишь предмет ужаса и отвращения. «Нет ничего более оскверненного, как оскверненная церковь, — справедливо замечает Оберлен. — Поэтому Апокалипсис о мерзостях Жены и о суде над нею говорит

* Так говорит и Андрей Кесарийский. Но толкования его противоречивы. «Зверя», на котором сидит Жена, в одном месте 54-й главы он признает Сатаной, в другом — Антихристом. Между тем то или иное понимание Жены любодейной существенно зависит от того, что такое носящий ее «зверь». Разбирать это подробно потребовало бы слишком много места.

с большими подробностями, чем делает [это] относительно зверя, и падение любодеицы возбуждает на небе еще большую радость, чем падение обоих зверей»*.

Различные атрибуты Жены любодейной также указывают на общество, претендующее быть церковным. Она находится в пустыне, но не скрывается, а сидит явно «на водах многих», которые, по объяснению Ангела, «суть люди и народы, и племена и языки». Ее положение универсальное. Живет она пышно, облечена в порфиру и багряницу, украшена золотом и драгоценными камнями. Ее волшебством введены в заблуждение все народы. Своим положением она очень довольна. «Сижу царицею, — говорит она, — я не вдова и не увижу горести». И положение ее действительно кажется прочным, ибо она есть «великий город, царствующий над земными царями». Цари земные любодействовали с нею. Она повсюду славилась, и о ее погибели восплачут и возрыдают цари земные и купцы земные, потому что у них уже некому будет покупать ни драгоценных товаров, ни благовоний, ни роскошных яств, ни «тел и душ человеческих».

Конечно, некоторые черты этой характеристики могут относиться и к государству. Но каким образом государство может прелюбодействовать с царями земными, которые сами и составляют государство? Она говорит — «сижу царицею», то есть как царица. Она говорит — «я не вдова», значит, имеет защитника и покровителя, или даже многих. Она ввела в заблуждение людей своими волшебствами. Но это уже не суть государственный способ действия. Она сидит на звере с семью головами, которые означают семь царей. Таким образом, она сидит на государстве, и это уже показывает, что сама не есть государство, а некоторое другое учреждение, «царствующее над земными царями».

Но такими учреждениями в истории бывали только **религиозные**, как в древние времена (Египет, Ассирия, Индия), так и в христианскую эпоху.

Но если любодеица представляет некоторое религиозное общество, то какое? Новое ли какое-нибудь или выделившееся из среды христианской Церкви? Если бы это было какое-нибудь языческое, новое религиозное общество, то его появление не было бы «прелюбодеянием». Это было бы выражением заблуждения, безумия и чего бы то ни было вредного, но не «прелюбодеянием», не нарушением обетов Небесному Жениху. Если Жена любодейная — изменница, то очевидно, что она представляет метаморфозу бывшей Церкви Христовой, то есть части ее.

В то время как Жена, облеченная в солнце, продолжает пребывать чистой Невестой Христа, другая часть бывшей христианской церкви отходит на поклонение «богу иному», вечному врагу Бога истинного.

Возможно ли представить себе такое невероятное явление? Не удивителен грех, не удивительно пристрастие к благам зем-

* Оберлен. Указ. соч. С. 340—341.

ным, но как возможно перейти к поклонению диаволу? Однако если мы вспомним историю ересей, то это удивление должно исчезнуть. Не говоря уже о «сатанизме», что такое представляла ересь тамплиеров? Орден был подобием церкви, которой римские папы дали даже особое духовенство, свободное от контроля местных епископов. Сам св. Бернар составлял уставы ордена. И, однако, орден настолько изменил Христу, что стал относиться к Нему с ненавистью, объявил Его обманщиком, подверг Его изображение и святой Крест обязательным поруганиям. Отвергая Христа, тамплиеры перешли к поклонению Баффомету, который представлял некоторую разновидность Люцифера и был богом земных благ. Такое «прелюбодеяние», конечно, может повториться и в более широком, даже всемирном масштабе. Конечно, для этого нужна предварительная подготовка, но мы видели в предшествовавших отделах, что она давным-давно совершается. Вопрос только в том, насколько широко охватила она человечество. Но если предположить, что искренняя, горячая вера христианская сильно подорвана и у людей очень развилось желание жить **по-своему**, а не по Божественному предначертанию, то широчайшее отступление может пожаром быстро охватить весь мир, как только явится **доктрина отступления**, хорошо приспособленная к состоянию умов и желаний. В оккультизме и теософии уже имеется учение о «великих душах», которые почти заменяют Бога в управлении миром, имеется учение и о том, что ангелы вырабатываются из душ людей. Сатана как высший из духов, первый осмелившийся задумать ниспровергнуть Бога, может при этом представиться как лучший помощник и руководитель людей, предпринявших эмансипацию от власти Бога. Все это дает намеки на возможность доктрины, при которой человек способен будет рассматривать себя выше всего, «именуемого Богом», и поклониться диаволу, дающему ему на это силу.

Надо полагать, что представительницей такой доктрины и явится Жена любодейная. Сначала она может явиться хранительницей сношений земных людей с новыми божественными силами, как древние жрецы хранили сношения со своими богами. На этой роли может крепко держаться власть любодеицы над царями земными и вообще великими мира сего. Весьма вероятно, что и Антихрист выйдет из среды любодеицы и явится с ее же доктриной, может быть, усовершенствованной и доделанной. Но мы знаем, что цари иногда и в древности воевали со жрецами, желая избавиться от их влияния. Подобно этому и в Антихристовы времена может явиться истребление Жены любодейной десятью вассалами Антихриста, которому она станет почему-нибудь поперек дороги в его планах и замыслах.

Все это, конечно, не большее как простые предположения, уже не основанные на апокалипсических текстах, но и не входящие в противоречие с ними.

ГЛАВА LXXI
Последние времена

С полным развитием отступления и с появлением предполагаемой нами доктрины Жены любодейной наступают так называемые «последние времена». Три основные религиозно-философские идеи мировой истории и соответствующие им реальные силы сходятся лицом к лицу в этот краткий промежуток времени, и если их эволюционная борьба потребовала долгих тысячелетий, то заключительная развязка совершается с революционной быстротой.

Последние времена изображаются в Апокалипсисе семью трубными гласами и семью чашами гнева Божия. Оберлен высказывает мысль, что трубные гласы относятся и к предшествовавшим временам. Но это очевидно неверно. В Апокалипсисе прямо сказано: «И когда Он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе как бы на полчаса. И я видел семь Ангелов, которые стояли пред Богом; и дано им семь труб» (Откр. 8; 1–2). Итак, семь труб и следующие за ними чаши (фиалы) гнева представляют события, следующие после снятия седьмой печати, то есть в последние времена. Эти четырнадцать моментов едва ли займут долгий период. На важнейшие события назначены сроки весьма краткие: проповедь двух последних пророков продолжается три с половиной года и непосредственно за этим следующее господство Антихриста — также три с половиной года. А пророки являются между шестой и седьмой трубой. Следовательно, на почти две последние трубы и семь фиалов гнева приходится всего 7 лет. Сколько можно предположить на первые пять с лишним «труб»? На время действия «саранчи», то есть на протяжение времени пятой трубы, положен какой-то краткий срок («пять месяцев»). Вообще, все имеющиеся данные указывают на быстроту развертывания событий. Но в этот относительно краткий период времени мир будет полон событий гораздо более, чем другие, очень продолжительные исторические эпохи.

Разобраться в них с точностью, особенно в политической их части, едва ли возможно в настоящее время. Тем важнее установить смысл знамений, относительно которых это кажется возможным. На первом месте должно поставить явление «зверя». Об этом говорится два раза: один раз в начале 13-й главы, другой раз — в 3-м стихе 17-й главы. Один ли это «зверь» или различные? Я полагаю, что это один и тот же зверь, и именно Антихрист, только в 13-й главе говорится о его появлении из «моря», то есть из волнующихся народных бурь, а в 17-й главе — о его выхождении из «бездны» (то есть адской). Двукратно обрисованный образ этого зверя, то есть Антихриста, указывает его отношение и к сатане (дракону и бездне), и к народам человечества, и к государствам, и к Жене любодейной. Оттого-то этот образ нарисован оба раза так сложно. Но это ни в первом, ни во втором случае не суть сатана:

первый раз прямо говорится, что Дракон «дал ему силу свою и престол», следовательно, сам он не суть Дракон; во втором же видении «зверь» обозначается как последний из царей (17, 2). Вообще — это несомненно Антихрист, но изображаемый в своей связи с рядом сил и учреждений, действовавших в то время, а отчасти и вообще в истории. Имея это в виду, мы можем сказать, что образ Антихриста относится, во всяком случае, к шестому и седьмому трубному гласу, вероятнее же всего — уже и к пятому.

После четвертой трубы ангел говорит: «Горе живущим на земле от остальных трубных голосов», то есть пятого, шестого и седьмого. А так как Антихрист, хотя ему назначено царствовать лишь три с половиной года, должен сначала выработать, подготовить себе способы для господства, то появление его весьма легко может случиться при пятой трубе.

Но что же происходит при четырех первых трубных гласах? Вообще, весь период последних времен будет полон бедствий для человечества. Они обрисовываются за весь период в каком-то страшном, кошмарном виде, в образах, которых и понять нельзя, подобно подавляющему сновидению. Отмечены они и для первых четырех труб.

Уже непосредственно перед первой трубой на земле произошли «голоса, и громы, и молнии, и землетрясения» (8, 5). «Все это обозначает ужасы, имеющие быть перед концом», — говорит Андрей Кесарийский. В символическом смысле это весьма походит на какой-то революционный взрыв. Когда вострубил первый Ангел — «сделались град и огонь, смешанные с кровью, и пали на землю; и третья часть дерев сгорела, и вся трава зеленая сгорела». Но, по объяснению символов у Бейнингена*, «дерево» означает культуру, культурное развитие; точно таков смысл слов «зеленая трава». *Огонь* и *кровь* Андрей Кесарийский понимает буквально. Итак, тут происходят какие-то пожары и кровопролития, истребляющие культурное развитие. При второй трубе как бы большая гора, пылающая огнем, низверглась в море, третья часть которого сделалась кровью. *Морем* же всегда называется волнующаяся народная масса; при этом погибла третья часть существ, живущих в море, и третья часть кораблей. Под «кораблем» Бейнинген понимает политические соединения народов. При третьей трубе упала с неба *звезда*, под которой Андрей Кесарийский разумеет диавола, и пала на третью часть рек и источники водные, которые стали горьки, как полынь; *источники* же *водные* символически изображают части человечества (Бейнинген). При четвертой трубе поражены были в третьей доле и затмились на одну треть солнце, луна и звезды. Трудно себе представить под этим что-либо, как какое-то помрачение, овладевающее людьми. В общей сложности рисуется состояние резни, пожаров, волнений, горечи чувств народных,

* Ф. Бейнинген. Указ. соч. С. 42—43. Бейнинген ссылается на символические образы Даниила, Иоанна Богослова и других пророков-созерцателей.

разрушения культуры и помрачения умственного или духовного. Под *пылающей горой* Андрей Кесарийский разумеет диавола, и если так, то выходит, что он погружается в взволнованное уже само по себе море и доводит бури и бедствия до крайней степени.

Таким изображается состояние мира перед пятой трубой. Под пятой и шестой трубой перед нами развертываются картины страшные и фантасмагорические, в которых и толкователи не объясняют ничего, кроме того, что в Апокалипсисе ясно и само по себе. Ясно, что тут выступают к действию непосредственно огромные полчища адских сил, освобожденных по повелению Божию. Из открывшегося «кладезя бездны» выходит дым, который помрачил солнце и воздух, что, по Андрею Кесарийскому, означает душевное ослепление людей. Из дыма же вышли мириады какой-то необыкновенной саранчи, имеющей своим царем ангела бездны Аваддона, или Аполлиона (Губителя). Эта саранча в течение «пяти месяцев» страшно мучит людей своими жалами, так что «в те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее; пожелают умереть, но смерть убежит от них (9, 6). Но саранча только мучит людей, не имеющих на челах печати Божией, культуре же вреда не делает («траве земной, и никакой зелени, и никакому дереву»). При шестой трубе освобождены четыре связанных на Евфрате Ангела (демоны), которые должны умертвить третью часть людей. У них 200 миллионов какого-то страшного, чудовищного войска (9; 14—16). Понять эти образы столь трудно, что я не делаю и попытки этого.

Но при этом Апокалипсис делает характеристику людей того времени, которую необходимо отметить. Во-первых, бедствия эти и мучения, как говорит Андрей Кесарийский, попущены Богом для того, чтобы привести людей к покаянию. Но они оказываются совершенно нераскаянными. Множество их погибло, «прочие же люди, которые не умерли от этих язв, не раскаялись в делах рук своих» (9, 20). Во-вторых, при перечислении грехов их мы видим самое приниженное нравственное состояние — воровство, убийства, блудодеяние — и, что гораздо более достопримечательно, видим у людей того времени господство языческого **мистицизма**: они **поклоняются идолам**, **поклоняются бесам** и **занимаются чародейством** (9; 20, 21). При этом нельзя не вспомнить Жену любодейную, которая волшебством своим ввела «в заблуждение все народы» (18, 23). А в это время она уже давно начала действовать и «яростным вином блудодеяния своего напоила все народы». Она — «мать блудницам и мерзостям земным», держащая в руках чашу, «наполненную мерзостями и нечистотою блудодеяния ее», — конечно, способствовала и разврату народному. Во всяком случае, мы видим, что в эпоху перед концом мира материализм и атеизм, делающие ныне такие завоевания в народных массах, явятся уже пережитыми, господство же получит демонический мистицизм, соединенный с крайней развращенностью и безнрав-

ственностью. На этой почве и появится Антихрист, который, без сомнения, должен быть уже известен в эпоху средних трубных гласов.

По твердому христианскому преданию, он получит власть в возрасте около 30 лет. Но очевидно, что он уже раньше должен чем-нибудь заявить себя, стать известным. На это нужно положить еще лет пять или десять. Между шестым же и седьмым трубными гласами он уже побеждает двух пророков и является властителем. Таким образом, он развивается и получает известность во время того чрезвычайного выступления адских сил, когда явилась «саранча» Аваддоны и «две тьмы тем» (200 миллионов) полчищ четырех Ангелов, освобожденных на реке Евфрат.

Его первоначальная связь с Женой любодейной (она же Вавилонская блудница) несомненна, потому что она сидит на звере, который есть Антихрист. Он несет в себе ее идеи, по крайней мере основные, и в этом отношении выражает дух времени. Это составляет одну основу его популярности. Но есть еще и другая — характера политического, о которой мы можем догадываться на основании одного из темнейших мест Апокалипсиса.

Мы видели, что мир подходит к последнему своему периоду среди страшного революционного переворота, который, очевидно, изменяет самые основы государственной власти. Мы видели там не замену одного царя или властителя другим, но ниспровержение всех великих мира, а следовательно, должно полагать, что на смену прежнего государственного строя выступает другой, отрицающий его основы порядка и власти. Однако же последствия этого, обрисованные под первыми двумя трубными гласами, составляют лишь страшные народные волнения, кровопролития, падение культуры и горечь, наполняющая источники народной жизни, так что погибает третья часть людей. При таких условиях, при падении культуры, а следовательно, и производительных сил общества, при исчезновении мира и общественной безопасности не мудрено представить себе разочарование в новосозданном строе и жажду выйти из тяжкого положения. На этом-то, по-видимому, и появляется вторая причина популярности Антихриста, ибо он является восстановителем исторической государственности.

Во времена его господства мы уже не видим следов прежнего революционного переворота. Опять действуют цари, действуют купцы, производится купля и продажа, и вообще государство Антихриста, хотя и весьма деспотическое, имеет обычный характер той государственности, с которой человечество прожило свою историю. Кто же был восстановителем исторической государственности? По-видимому, именно сам Антихрист.

Его символический образ представляет зверя с семью головами и десятью рогами. Как головы, так и рога означают царей или царства, по объяснению самого Ангела. Десять рогов означают царей, которые примут власть вместе с Антихристом, а семь голов — прежние великие исторические царства: Вавилонское,

Македонское, Римское и др. Образ зверя служит как бы гербом царства, причем одно изображается в виде медведя, другое — барса, третье — льва и т. д. Слово же «царь» у пророков часто заменяет слово «царство». «Для Иоанна, — говорит Оберлен, — различные всемирные монархии суть головы одного и того же зверя» (с. 307), или, как выражается Андрей Кесарийский, это есть «вообще земное царство как бы в одном теле» (с. 207). Смысл образа ясен. Антихрист есть преемник вообще исторической государственности, которая до него имела семь великих проявлений, а сам этот зверь, то есть Антихрист, есть «восьмой царь и из числа семи» (Откр. 17, 2), то есть такого же характера, как они (Оберлен). При этом в Апокалипсисе сказано, что зверь этот «был, и нет его, и выйдет из бездны», и люди, не вписанные в книгу жизни, «удивятся, что зверь был, и нет его, и явится» (17, 8). А в другом месте сказано: «И видел я, что одна из голов его (зверя) была как бы смертельно ранена, но эта смертельная рана исцелела. И дивилась вся земля, следя за зверем; и поклонились дракону, который дал власть зверю. И поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним?» (Откр. 13; 3, 4)*.

Общая картина исторической роли Антихриста представляется, стало быть, в таком виде. Он положит конец тому социально-политическому перевороту, который совершили люди, и произведет восстановление исторической государственности, и люди, истомленные бедствиями, порожденными этим переворотом, будут радостно приветствовать произведенное Антихристом восстановление порядка и говорить: «кто подобен зверю сему». В этом отношении Антихрист является консерватором-контрреволюционером. Но, с другой стороны, он явится перед миром с совершенно **новой идеей**, несравненно более революционной, чем та, которую он упразднил. Он поведет человечество к **перевороту основ вселенского бытия**, к тому, чтобы приобрести во вселенной божественное значение и силу и свою жажду благ земных удовлетворять тем безграничным могуществом, какое даст этот захват власти Бога.

С Антихристом для человечества наступает момент сознательного человекобожия и сатанобожия, которые имеют задачей упразднить власть Бога и поставить высшей мировой силой человека и диавола.

Таковы две основы популярности Антихриста, и его в этом отношении идеи, вероятно, будут известны раньше, чем он сделается царем. Но до этого момента человечество услышит еще один призыв Божий к покаянию (Откр. 11).

Несмотря на упорную нераскаянность людей, им еще раз подается помощь Божия. В промежутке между шестой и седьмой

* Андрей Кесарийский в числе разных предположений о смысле этой смертельной раны допускает, что, может быть, «царство Римское (дальше его он не идет) от разделения потерпит как бы умерщвление, но, получив единовластительство от Антихриста, наподобие Августа Кесаря, окажется *уврачеванным*» (с. 151).

ангельскими трубами на землю посылаются два пророка, по твердому церковному преданию — Енох и Илия, одаренные великими чудотворными силами. Они будут свидетельствовать людям о Христе, и если кто захочет их обидеть, из уст их исходит огонь, уничтожающий врагов их. Они имеют власть затворять небо, чтобы не шел дождь, могут превращать воды в кровь и поражать землю всякою язвою. Но, несмотря на все знамения, которыми будет сопровождаться свидетельство Еноха и Илии, они не получат успеха. В это время люди уже будут активно настроены против Бога, будут желать иной высшей власти в мире, так что чем сильнее Енох и Илия обнаружат могущество Божие, тем более тягостные чувства будут испытывать люди. Оба пророка, сказано в Апокалипсисе, «мучили живущих на земле», так что когда наконец они окажутся убиты — «живущие на земле будут радоваться сему и веселиться и посылать дары друг другу» (Откр. 11, 10).

До окончания срока, назначенного двум пророкам, то есть трех с половиной лет, никто не в состоянии им помешать. Но с истечением срока «зверь, выходящий из бездны», то есть Антихрист, «сразится с ними, и победит их, и убьет». Эта победа, очевидно, окончательно прославит Антихриста, послужив доказательством, что он сильнее Бога, о котором свидетельствовали пророки. Событие это произойдет в Иерусалиме, который в Апокалипсисе называется «великим городом», то есть, стало быть, в эти времена дорастет до важного значения. Трупы убитых будут лежать на улице, их не позволят положить в гробы, и толпы народа со всех сторон будут приходить смотреть на это доказательство могущества Антихриста, радуясь и веселясь.

Эта радость народа и торжество Антихриста будут, однако, омрачены, так как через три с половиной дня убитые пророки оживут, к ужасу смотрящей на них толпы. Голос с неба призовет их, и они на глазах врагов своих взойдут на небо на облаке. В то же время происходит землетрясение, десятая часть города разрушилась, 7 тысяч человек погибло, а остальные в страхе воздали славу Богу небесному. Но, вероятно, Антихрист сумеет как-нибудь благовидно для себя объяснить это чудесное событие, так как оно не останавливает его дальнейших успехов.

Как сказано, он восстанавливает государственность и порядок, делается царем, и одновременно с ним возникает еще десять царей. Программой же деятельности его является мистическая и магическая миссия — овладение человечеством в его лице высшей властью над всеми силами вселенной. Впрочем, самой высшей властью при этом явится дракон (сатана), который дал Антихристу «силу свою, и престол свой, и всякую власть». Вся земля «поклонится Дракону, который дал власть зверю», но поклонится также и самому зверю. Очевидно, что, ставя свою программу, Антихрист угадывает дух времени. Соображая все обстоятельства, можно видеть, что в человечестве должно тогда господствовать мистическое верование, на основании которого люди начнут

считать Бога силою, вредной для них, благотворною же силой признают диавола, а относительно самих себя исполнятся уверенностью, что человек может стать высшей силой вселенной, бороться с Богом и ниспровергнуть Его владычество. Как люди «последних времен» будут представлять себе способы такой борьбы, мы теперь не можем ясно представить, но ясно, что это — **магические** способы. Для аналогии можно указать каббалистические заклинания ангелов, которых чародей может понудить делать то, что ему нужно. Можно даже указать «великие души», «великих адептов» оккультизма, управляющих всеми силами природы. В Антихристовы времена, очевидно, разовьется полная доктрина этих магических видений, заложенная, вероятно, Женой любодейной и завершенная Антихристом.

Он выступает самоуверенным противником Бога. Ему даны уста гордые и богохульные, и он отверз их для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущих на небе (Откр. 13; 5—6). Апостол Павел объясняет, что он будет противиться Богу и превозноситься выше всего, называемого Богом или святынею, так что и в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога (2 Фес. 2, 4). Антихрист, таким образом, не отрицает существования Бога и подчиненных Ему небесных сил, но восстает против них и надеется их победить. Не одна земная власть мерещится ему, а власть над небом и вселенной.

Помощником Антихриста в этой борьбе явится лжепророк, чародей, вдохновленный диаволом. Как Антихрист вышел отчасти из бездны (от сатаны), отчасти из бурь житейского моря, так лжепророк выходит из земли, то есть культурного мира, и имеет «два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон» (Откр. 13, 11). Это, по-видимому, указывает в нем отрасль бывшего христианства, перешедшего на сторону диавола, то есть адепта Жены любодейной. Он играет очень большую роль, «действует пред ним (вероятно, перед Драконом. — *Л. Т.*) со всею властью первого зверя», творит великие знамения и чудесами своими, которые ему дано творить перед зверем, он обольщает живущих на земле (13; 12, 13, 14).

Тут необходимо отметить очень темное место, а именно: в Апокалипсисе сказано, что этот лжепророк «заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю, у которого смертельная рана исцелела» (13, 12), и внушает им сделать «образ зверя, который имеет рану от меча и жив» (13, 14). О ком тут говорится? Мы приняли, что исцеление насмерть раненного зверя означает воскресение уничтоженной было исторической государственности. Кому же заставляет поклоняться лжепророк? Тут явно речь идет не о государстве, а о личности, его представляющей, то есть об Антихристе. В пророчествах слово «царь» часто употребляется вместо слова «царство». Упоминание об исцелевшей смертельной ране является лишь для определения, о каком именно «звере» Тайнозритель говорит в данном месте.

Итак, лжепророк побуждает людей поклоняться Антихристу и «обольщает» их сделать изображение его. В это изображение он своими чародействами влагает дух, так что оно может говорить и действовать в том смысле, чтобы не поклоняющиеся ему были предаваемы смерти. В древних государствах, Вавилоне и Риме, требование поклонения статуям царей было весьма обычно. Антихрист в этом случае только восстановит их практику, но с той разницей, что его изображение будет иметь вид живого, одухотворенного, представляющего как бы двойника его самого. Вообще, власть Антихриста будет опираться не только на обычные средства государственного механизма, но на силы **магические**. Это существенная черта его правления. Кроме главного его помощника, лжепророка, Апокалипсис упоминает о других лицах такого же характера: «Видел я выходящих из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка трех духов нечистых, подобных жабам: это — бесовские духи, творящие знамения» (Откр. 16; 13, 14). Обо всех этих волшебствах предупреждал еще и Спаситель, говоря, что «восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24, 24; Мк. 13, 22).

Вся эта мистико-магическая сторона управления Антихриста составляет самую суть его программы, для которой восстановление стройного порядка государственного является лишь средством дисциплинированного соединения всех человеческих сил и воль на достижении цели мистико-магической. Цель эта состоит в перевороте всего мирового бытия, ниспровержении власти Бога, подчинении человеку всех материальных и духовных сил вселенной и приведении ангелов к служению людям. На завоевание такого сверхъестественного могущества поведет своих подданных Антихрист, подчиняя их жестокой диктатуре. Христиане при этом неизбежно подвергаются истребительному преследованию. Это естественно. Начиная мистическую борьбу против божественных сил, люди имеют средством действия напряжение своей воли. Все «иномыслящие» должны быть уничтожены. В мистическом «действии на расстоянии» требуется единообразное напряжение воли, направленной к достижению влияния на ангелов и другие божественные существа. Мы видим и теперь на спиритических и оккультических сеансах, что все, участвующие в «цепи», должны одинаково и гармонично настраивать свою волю. Если при Антихристе борьба против Бога будет ведена при помощи «психических батарей», то присутствие на земле людей иномыслящих, несочувствующих, готовых даже противодействовать, может подрывать все усилия чародейского воинства. Все такие лица будут квалифицируемы как вреднейший элемент, подрывающий усилия человечества в величайшем деле истории, каковым будет тогда считаться восстание людей против Бога в союзе с сатаной.

Против христиан начнется жестокая война. «И дано было ему (Антихристу) вести войну со святыми и победить их; и дана была

ему власть над всяким коленом и народом, и языком, и племенем. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца» (Откр. 13; 7, 8). Мы видели, что для христиан заранее приготовлено убежище на время трех с половиной лет. Но они все-таки будут гибнуть во множестве, как это видно из Апокалипсиса (20, 4). Их будут предавать казни за отказ поклоняться Антихристу. Для обнаружения «своих» и «чужих» тогда будет налагаема на чело или правую руку всех людей печать Антихриста, и за непринятие ее христиане будут предаваемы смерти. Им почти невозможно будет питаться и доставать все необходимое для жизни, ибо лица, не имеющие на себе печати, будут лишены права что-либо покупать и продавать (13; 16, 17). Для христиан это равносильно голодной смерти или, в счастливом случае, отдачи себя в кабалу полноправным гражданам, если те согласятся тайком эксплуатировать их труд. Вообще, три с половиной года царствования Антихриста будут для побежденных христиан таким страшным временем, что в нем не спаслась бы никакая плоть, если бы ради избранных эти дни не сократились.

У нас существует почему-то легенда, будто бы Антихрист принесет своим подданным благоденствие. Ничего подобного не видно в Апокалипсисе. Если Антихрист уничтожит бедствия анархии и это даст ему основу популярности, то остальное время его царствия будет полно еще худшими бедствиями. Бог будет показывать людям безумие борьбы, начатой против небес, по толкованию Андрея Кесарийского, для образумления тех, которые к этому еще способны. В это именно время изливаются на землю семь фиалов гнева Божьего.

Не всегда можно разобрать, в чем содержатся посылаемые при этом кары, но они, конечно, сопровождаются и физическими страданиями. Так, у людей, принимающих печать Антихриста и поклоняющихся его образу, сделаются жестокие и отвратительные гнойные язвы. На солнце разовьется страшный жар, который будет жечь людей. Но в общем они не образумятся, а будут только хулить имя Божие. Видимо, они сознают, что кара идет от Бога, но не захотят сдаваться и будут мечтать об отплате со своей стороны. Пятый Ангел «вылил свою чашу на престол зверя, и сделалось царство его мрачно, и они кусали языки свои от страдания». Но, несмотря на это, они только «хулили Бога Небесного от страданий своих и язв своих; и не раскаялись в делах своих» (Откр. 16; 10, 11). Напротив, именно в это время Антихрист, как бы в ответ на кары, предпринимает поход против Бога.

Но этому предприятию предшествует одно важное событие — истребление Жены любодейной, или Вавилонской блудницы.

По существу — это суд Божий над нею. Но бессознательным орудием его явятся десять царей, вассалов Антихриста, которым Бог вложил в сердце исполнить Его волю. Из-за чего у них произойдет ссора с Вавилонской блудницей — не важно, сказано только, что они «возненавидят блудницу, и разорят ее, и обнажат,

и плоть ее съедят, и сожгут ее в огне» (17, 16). Самое же это истребление подробно описано в 18-й главе Апокалипсиса, причем видно, что истреблен действительно **город**, вероятно, служивший резиденцией Вавилонской блудницы. Эта кара, составляющая начало грозного суда над развратившимся миром, возбуждает громкую радость на небесах (Откр. 19).

Между тем Антихрист после бедствий, постигших его царство, предпринимает решительный поход против Бога. Деятельными помощниками его являются адские силы. В 20-й главе Апокалипсиса сказано, что по окончании тысячелетия сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань. Число их — как песок морской (Откр. 20, 7). Когда произошло освобождение сатаны? Может быть, во время пятой трубы ангельской, после которой обнаружилось особое действие адских сил (Откр. 9; 1, 14). Из другого места видно, что проповедниками похода являются «бесовские духи», выходящие из уст дракона, зверя и лжепророка. Они творят знамения и чудеса, отправляясь к царям всей вселенной, чтобы собрать их на брань в оный великий день Бога Вседержителя (Откр. 16; 13, 14). Однако не все цари участвуют в союзе Антихриста, ибо шестой фиал гнева осушает Евфрат, чтобы был готов путь царям от востока солнечного (Откр. 16, 12). Они, по-видимому, христиане или союзники христиан, ибо Гоги и Магоги «вышли на широту земли и окружили стан святых и город возлюбленный» (20, 8), то есть напали на христиан. Откуда могло возникнуть ополчение христиан и восточных царей? Мы видим, что при седьмом фиале гнева возникают какие-то страшные катастрофы, которые при символическом чтении могут означать только необычайную революцию (Откр. 16; 18—20). Может быть, она направлена именно против Антихриста, который предпринимает поход для усмирения восставших. Он собирает свои войска в Армагеддон. Это около горы Кармила и Хеврона, следовательно, верстах в тридцати от Иерусалима, который, по-видимому, служил местом сосредоточения восставших, так как «Гоги и Магоги», сказано, «окружили стан **святых** и **город возлюбленный**». Здесь и происходит последний бой.

Но если этот бой происходит против **людей**, а следовательно, совершается обычными материальными военными средствами, то он направлен также и против **сил небесных**. Тайнозритель видит, что Христос выступает в сопровождении «воинств небесных», то есть ангелов; зверь же и цари земные собрались, чтобы сразиться со Христом и воинством Его (Откр. 19; 14, 19). По-видимому, битва носит двойственный характер: это, во-первых, обыкновенный, материальный бой, поскольку он ведется против людей, но, во-вторых, должен иметь психо-магический характер, поскольку совершается против ангелов. Нельзя себе представить, чтобы Антихрист вздумал стрелять в духовные существа из ружей и пушек. Приходится предположить, что войска Антихриста имеют задачей

также образовать «психические батареи», которые, по магическим верованиям, способны влиять на ангелов, обессиливать их и отдавать их на волю человека. Мистическая доктрина Антихриста, вероятно, к тому времени далеко разовьет магическую идею борьбы против духов посредством напряжения воли человека, стройно объединяемой в целых массах людей.

Но этот «великий день Бога Вседержителя» кончается полным истреблением богоборческих сил людей, зверя и сатаны. С неба ниспал огонь от Бога и уничтожил их (Откр. 20, 9). Антихрист и лжепророк схвачены и оба живые брошены в огненное озеро (Откр. 19; 17, 18, 19). Туда же ввержен и диавол, прельщавший людей (Откр. 20, 16).

Таким образом, при личном явлении Иисуса Христа, заканчивается мировая борьба.

Тотчас по уничтожении Вавилонской блудницы на небесах раздаются голоса: «Аллилуйя! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель», и «наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя» (Откр. 19; 6,7), облеченная в праведность святых. А в то же время с небес спускается Новый Иерусалим, приготовленный как невеста, и голос с неба возглашает: «Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними» (Откр. 21; 2, 3).

И тайнозритель «увидел... мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими» (Откр. 20, 12). Совершается сказанное у Спасителя: «Когда же придет Сын Человеческий в славе Своей, и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престол славы Своей, и соберутся пред Ним все народы», и пойдут одни в муку вечную, а праведники — в жизнь вечную (Мф. 25; 31, 32, 46).

«И сказал сидящий на престоле: “Се творю все новое”», и Иоанн увидел «новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Откр. 21; 1, 6).

Описанием Нового Иерусалима заканчивается Откровение тайнозрителя. Оно по своей символичности трудно понимаемо, но «ничего уже не будет проклятого; престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22; 3, 4).

Так замыкается круг мировой эволюции.

Царство мира соделывается Царством Господа. Все созданное приходит к той гармонии, в которой было создано, после продолжительного периода, в течение которого гармония была нарушена восстанием диавола и грехопадением человека. Но «новое небо и новая земля» приходят в первобытную гармонию уже в ином состоянии: человечество сознательно, по собственному выбору, по влечению ума, склонности и воли пришло к Богу, своему Создателю, иногда тяжелым трудом, иногда — жертвуя для этого всеми земными благами и самой земной жизнью. Оно уже выше всяких

искушений, всяких грехопадений. Оно составляет сынов Божиих не только по рождению, но по сознательной воле и желанию своему.

Обновленный мир вверяется ему уже по достоинству его, и само человечество становится преображенным, получая новые силы для жизни с Богом и исполнения Его предначертаний в мире.

Все же оказавшееся неспособным к такому божественному направлению своей свободной воли выбрасывается в иную сферу существования, именуемую «огнем вечным». Об этом состоянии, о Божественных целях и предначертаниях относительно его мы, в сущности, почти не можем судить, по крайней мере теперь, в настоящей жизни, когда должны думать лишь о том, чтобы прийти к Богу и избегнуть «огня вечного», приготовленного для диавола и ангелов его.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бейнинген Федор Кондратьевич — полковник. Автор книги «Бодрствуйте! “Се гряду скоро”». Второе пришествие Спасителя в 1932—33 году (Пророчество и история). Вып. 1—2. СПб., 1906.

2. Нилус Сергей Александрович (1862—1929) — духовный писатель.

3. Корсунский Иван Николаевич (1849—1899) — профессор Московской Духовной академии. Труды — в области толкования Ветхого Завета, истории Церкви, греческого языка.

4. Андрей, архиепископ Кесарии Каппадокийской — первый толкователь Апокалипсиса, толкование которого дошло до нас.

5. Св. Мефодий Патарский — епископ, священномученик и Отец Церкви (умер в 312 г.). Полемизировал с язычниками и еретиками.

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ 20
Египет, Халдея, Персия, друиды

ЕГИПЕТСКОЕ ИЕРОГЛИФИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ БОГА

Взято у Менара (Гермес Трисмегист. С. XXXVI-след.), а он цитирует по De Rongé. Étude dur le Rituel funeraire des Égiptiens (Revue Archiologique, 1856, p. 357).

(Menard. Étude sul l'origine des livres hermetiques, p. XXX, XXXI, XXXVI, XXXVII)

«Де Роже замечает, что почти все глоссы Rituel funeraire египтян всё, составляющее существо высшего божества, приписывают Ра, который на египетском языке есть ни что иное как солнце».

«Верование в единство высшего существа (Êtu Supreme) никогда не было вполне заглушено политеизмом в Египте. Одна Берлинская стела XIX династии называет его **«единственный живой в существе»**. Другая стела того же музея той же эпохи называет его **«единственная вечная субстанция»** (le seul vivant en substance) и далее **«единственный рождающий (générateur) на небе и на земле, который сам не порожден»**. Доктрина единого божества в двойной личности отца и сына была точно так же сохранена в Фивах и Мемфисе. Та же Берлинская стела, происходящая из Мемфиса, называет его **«Бог, делающий себя Богом, существующий сам по себе** (из себя: par lui mkme), **рождающий (породитель: générateur) с самого начала»**. Фивское поучение (le con) выражается в почти тождественных словах относительно Амона Гаррисовского папируса: **«существо (бытие: êtu) двойное»**, **«рождающий с самого начала»**, **«бог, делающий себя богом»**, **«порождающий сам себя»**. Особенное действие, приписываемое личности сына, не уничтожает единства. В этом смысле, очевидно, Бог называется ua en ua (один из одного), l'un de un (единственный из единственного), что впоследствии Ямвлих выразит довольно точно термином πρωτος του πρωτον θεοσ, который он прилагает ко второй божественной ипостаси».

Некоторые тексты называют бога «Господин» («Владыка всего сущего и не сущего»: des êtus et no êtus), может быть, точнее: всех проявлений бытия и небытия).

Примечание: Божество – одновременно и нераздельно – отец и сын, «смотря по тому, с какой стороны смотреть на тайну», как выражается де Роже. Это означает, очевидно, что если смотреть на **рождающего**, на исходный пункт, то он есть отец, а если смотреть на происходящее, **рождающееся**, то он есть сын. Но рождающее рождает само себя, так что это одно и то же явление или существо: породившееся есть то же самое существо, которое породило. Вероятно, по аналогии, можно сказать, что моя мысль есть я сам, частное проявление меня самого.

(Из Louis Ménard. Hermes Trismegiste).

Рагозина. Древнейший Египет. С. 34.

«На некотором расстоянии от Гизы, недалеко от деревни Саккара находится пирамида древнее других, построенная террасами подобно зиккуратам вавилонским и ассирийским и подобно им поставленная так, что к четырем сторонам света обращены не фасы ее, а углы.

Примечание. Египетские пирамиды стояли к северу, югу, востоку и западу – фасами.

Это обстоятельство сильно говорит в пользу мнения тех ученых, которые утверждают, что в невероятно древнее время существовали сношения между двумя долинами Тигра и Евфрата и Нила, и что на египетской культуре сильно отозвалось влияние культуры шумеро-аккадской. В том же, последняя – древнейшая, весьма немногие ученые ныне сомневаются».

ШАНТЕПИ ДЕ ЛА СОССЕЙ

Статья Г.О. Ланге «Египет» (С. 159–160).

Первичным принципом, из которого возникла вся жизнь, египтяне, как и некоторые другие народы, почитали воду. Эта первичная вода, называвшаяся Нун, содержит все мужские и женские зародыши. По мнению одних, Ра возник из этой воды. По другому воззрению, он вышел из яйца в образе птицы или юноши. Из всех космогоний мы ближе всего знакомы с Гелиополитанской, которая имела наибольшее значение и распространение и вместила в себе все древнейшие воззрения, бывшие в ходу в Нижнем Египте. Согласно ее учению, мир был сотворен и приведен в порядок девятью богами, составлявшими великий Гелиополисский божеский цикл. Разумеется, местный бог Тум является первичной причиной. В начале существования он один и находился в хаосе или первичной воде. Затем он посредством самооплодотворения произвел на свет Шу и Тефнет. Кеб и Нут (земля и небо) лежали в первичной воде, крепко обнявшись друг с другом. Шу проник между ними, поднял Нут кверху и ал возможность солнцу начать его ежедневный путь по небу. Первоначальное значение Шу и характер Шу определить довольно трудно, что касается Тефнет, она является просто как женское дополнение к Шу, искусственно созданное теологией. На основании этимологических объяснений она впоследствии признавалась олицетворением росы, а Шу – слоем воздуха, отделившим небо от земли. Кеб и Нут, в свою очередь, произвели Озириса, плодородную землю с Нилом, и Сэт – пустыню, вместе с двумя сестрами Изидой и Нефтис. Этим закончилось устройство мира...

«Древнеегипетскую теологию нельзя рассматривать как особый род тайного учения. Многие исследователи по примеру древних греков полагали, что египетские жрецы обладали тайной наукой, которую они тщательно скрывали от непосвященных. О подобной тайной науке памятники не сохранили никаких следов. Правда, ученые и больше всего жрецы придавали грубым чувственным представлениям возвышенный смысл и значение, и даже существовало особое учение, способствовавшее развитию символических объяснений. Тем не

менее, теология, игравшая в Египте столь важную роль, не была каким-нибудь тайным учением для посвященных. Религиозные писания были открыты для всех и доступны, чтобы вникнуть в эти рассуждения. Древнеегипетская теология вовсе не успела отрешиться еще от грубого фетишизма. Пантеистическая теология нового царства не может быть названа тайным учением, так как она была изложена в легко доступных писаниях. Если в текстах нередко встречается как будто мистический язык, чему Бругш придает особое значение, то эти места представляют или поэтические картины и мифические и мистические намеки, которые древним казались далеко не такими мистическими, как нам, или это фантастическая игра слов, которая иногда была, вероятно, непонятна и для самого автора. Таинственное письмо, встречающееся иногда в эпоху нового царства, например в Фивских царских гробницах, не имеет, без сомнения, никакого отношения к тайному учению. Различия между экзотерическим и эзотерическим учениями в Египте нельзя установить». (С. 113–114)

Глава IV. Религиозная система магических книг Аккада

С. 125. В магических книгах Аккада мы попадаем в иной мир. Тут говорят не о тех богах, что в Вавилоне...

С. 134. Аккадская магия основана на верованиях в бесчисленных личных духов, распространенных во всех уголках природы и то смешиваемых с предметами, ими одушевляемыми, то отделяемых от них. Это, конечно, одна из самых грубых концепций сверхъестественного и неведомой силы и также одна из самых примитивных, потому что она приближается к фетишизму и заключает значительную долю его в слепом доверии к талисманам и их таинственной силе...

Стр. 144. Есть три этапа мира: небо, земная поверхность и нижняя бездна. К ним относятся три главных божества: Анна, Эа и Муль го. Впоследствии они уподоблены богам высшей триады Халдео-Вавилона – Анну, Нуах и Бел. Но в действительности, исключая Эа, их первичная концепция глубоко отлична от позднейшей религии.

Стр. 145. Имя Эа означает жилище (еа – дом). ...Он владыка земной поверхности (мюль Ки), а также атмосферы... «Аккадцы рассматривают влажный элемент как двигатель всякой жизни, источник всякого порождения... Эа был тесно связан с влажным элементом... вода и духи воды – его дети... Ему не отводится роль отца, но как он сам вечно рождается в недрах влажного элемента, то его называют иногда происшедшим от богини Риа, имя которой означает «волна» или «струя» (риа значит «течь»). Его обычное пребывание в окружающей землю воде.

Ленорман

Эну (Нуах) и Эну (Бел). Вообще Ленорман (С. 107) заявляет, что неоплатоники «были очень точно осведомлены в азиатских регионах».

Каждому божеству высшей триады соответствует **женское** божество, которое было его раздвоение, пассивная форма и, беря выражение многих надписей, «отражение» (С. 105).

После первой триады серия эманаций продолжается, является вторая триада. Личности первой триады имеют характер общий и

неопределенный. Личности второй имеют характер чисто звездный и представляют определенные небесные тела: Син – Луна (сын Бела), Санас – Солнце (сын Нуаха), Бин – бог атмосферы (сын Ану).

Они все имеют супруг. «Халдеовавилоняне, как и сирофиникияне, не допускали божества без раздвоения его субстанции в принципе мужском и женском» (С. 107). Затем идут планетные боги для Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Все мужские боги имеют богинь, а Истар (Иштар ?) (Венера) имеет супруга Таммуза, впрочем, у нее много любовников и приключений.

Всех великих богов 12, затем множество мелких. В одной плитке насчитывается 7 верховных богов (2 триады и Белита), 50 великих богов неба и земли, 300 духов небес и 600 духов земли (С. 112).

Религиозная эволюция, выработавшая эту систему, закончилась около 2000 лет до Р.Х. (Саргон I). При первых династиях Халдеи нет следов ученой классификации (С. 114).

Рагозина. История Халдеи. С. 184.

«Шумеро-Аккадьяне верили в чародеев и колдунов, злых людей, умевших подчинить себе силы тьмы и зла и через них насылать по своей воле смерть, недуги и всякие напасти. Это делалось разного рода ворожбой: сглазом, заговором, питьем из трав, приготовленным с разными заклинаниями и обрядами... Были люди, одаренные от природы лихим глазом... Но страшнее всех злых чар было то, что впоследствии было названо «симпатической магией», а именно изготовление небольшой фигурки из воска, глины и чего угодно и нанесение этой фигурке той участи, которая назначалась изображаемому ею человеку. Например, чтобы извести человека лихорадкой или другим медленным недугом, восковой фигурке давали тихонько таять у огня. Если фигурку топили в воде, то человеку не миновать было такой же участи. Таких кукол иногда зарывали в землю, чаще всего под порогом, опутывали веревками с туго стянутыми узлами, закалывали или сжигали».

(Это взято автором у Франс. Ленормана.)

Из плиток Британского Музея (из Ниневийского царского архива). Генри Раулинсон и Джордж Смит: видны «формулы для заклинания всевозможных бесов и демонов».

(Рагозина. С. 187.)

С мольбами об этом обращались особенно к Мирри Дуги (благой дух, сын бога Эа). Образцы заклинаний (С. 196).

Делали иногда такую же фигурку и отсылали чары обратно к чародею: «Я по повелению властелина всяких чар Мирри Дуги колдуна и ведьму опутаю, как веревками, изловлю, как в клетке, свяжу, как узами, и т.д.». Этим и излечивали. (С. 193)

Эти заклинательные слова записывались, и их носили на себе. Так составлялись талисманы. Из ткани с заклинательными словами, из глины, из камня были фигурки богов. Многие изваяния на дворцах были также талисманами. Крылатые быки – это были изображения духов-хранителей Кирубу (по-еврейски керубим; с. 193).

Употреблялись печатные цилиндры с надписями. Волшебная сила сообщалась им словами волхвов при соблюдении обрядов. Между прочим, было средство Мирри Дуги против бесов – именно «Возьми

ила морского и вылепи из него Намтара. Положи человека на спину, сперва омыв его, изображение положи на голый живот. Сообщи ему мою волшебную силу и обрати оное лицом к западу, дабы злой Намтар, обитающий на его теле, избрал себе другое жилище. Мое слово крепко» (197).

Есть такое-то **всесильное божественное имя**, которое не произносится. Для Эа достаточно сказать только, что он **скажет** его Мирри Дуги, и это уже устрашает бесов и прогоняет.

В Вавилонский период, при некотором преобразовании религиозных представлений, волхвы и чародеи были сохранены в числе жрецов. «Что древняя система волхвования оставалась в полной силе, доказывается содержанием первых двух частей сборника, составленного при царе Саргоне Аккадском, и заботливостью, с которой его переписывали, переводили и толковали до гораздо более поздних времен, о чем свидетельствует копия, изготовленная для Ниневийского царского книгохранилища (С. 290).

ИРАНСКАЯ КОСМОГОНИЯ

До нас дошли такие ничтожные остатки Зенд Авесты, что трудно восстановить представление древнейших иранцев о космогонии и **Создателе** вселенной. У них, конечно, было общеарийское миросозерцание, но в чем оно?

По Рагозиной (История Мидии. С. 73), само слово Ахура Мазда (Ормузд) есть ничто иное как Азура Ригведы. «Санскритское слово Асура, согласно закону иранского произношения, превращается в Ахура, но смысл тот же – Владыка, Господь». Что касается слова Мазда, то это значит «всеведущий». Это то же, что в Ведийских богах **Варуна**. Значит, у иранцев осталось то же божество, которое в Ведах вспоминается как Азура Дьяус Питар.

Что создавал Ахура Мазда? О нем есть выражение «О, Создатель вещественного мира» (С. 153). Есть заявления самого Ахура Мазды о том, что он сотворял разных других богов (С. 91) – Воху Мано, Аша Вахишта, Митра, и при именах этих богов ставится эпитет «созданный Ахурой». Ахура – святой и бессмертный. В противоположность Ангра Маинью (Ариман), он называется особенно часто Спента Маинью (святой Дух).

Но откуда взялся Ангра Маинью?

БРОКГАУЗ. Статья «Парсизм»

«По этому учению (Зендавесты) вся природа распадается на два царства: света и добра с одной стороны, мрака и зла с другой. Добро восходит к верховному творцу Агурамазде, пребывающему в царстве вечного света. В противоположность ему, дух зла Ангро Майнью, живущий во мраке, создал суровую зиму, удушливую жару, истребительный град, вредных и нечистых животных и т.д.»

Между ними происходит борьба, составляющая содержание всемирной истории, и должна идти 12 000 лет. В первые 3000 лет Агурамазда создавал чистых существ, небо, землю, растения; за следующие 3000 лет созданы люди и животные. Тогда восстал Ангро Майньюс,

убил первобытных животных и людей и открыл период борьбы, достигший конца с рождением Заратуштры. С тех пор начался новый период в 3000 лет, в котором мы живем. Злой дух, хотя уже невидим и не может свободно находиться на земле, но все же оказывает влияние, оскверняя и губя, насколько возможно, творения светлого духа. По окончании последнего периода должен родиться от девы спаситель (Сошиант) Аставатерета (по другим преданиям три пророка), который вместе с Амешаспентами победит злых девов, восстановит мир, свободный от всякого зла и вечный, воскресит мертвых. Ангро Майньюс возвратится навсегда в первичный мрак, в котором он пребывал до начала мира». Обязанности человека состоят в том, чтобы всеми силами содействовать победе добра над злом.

Роль Агура Мазды обрисована, как видно, довольно не во внушительных формах.

Откуда взялся Ангро Майньюс – не видно.

* * *

Шантепи (Иллюстрированная история религий. Т. 2. С. 161 и след.) подтверждает, что «азура» и «ахура» – одно и то же

Относительно начала мира приводит 30-ю «гату» Авесты, в которой сказано:

«И в начале были два духа, которые подобны были близнецам, и каждый из них был тогда сам по себе». «И когда оба духа встретились, тогда они создали прежде всего жизнь и смерть, и чтобы в конце концов преисподняя служила для злых, а небо для праведных». «Из этих духов неверный дух избрал себе злое дело, а (текст далее обрывается. — *Ред.)*

КЕЛЬТЫ И ДРУИДЫ

Юлий Цезарь. ЗАПИСКИ О ГАЛЛЬСКОЙ ВОЙНЕ, кн. VI (С. 124).

Перевод Клеванова, МСК. 1876.

«Во всей Галлии есть два сословия, которые пользуются значением и почестью... Это сословие *друидов*, а другое всадников. Друиды – посредники между людьми и богами, отправляют богослужение и общественное, и частное, толкуют гадания и все, что относится к религии. Они пользуются большим уважением, и к ним стекаются молодые люди учиться. Друиды решают почти все дела – общественные и частные: преступления всякого рода, убийства, споры о наследствах и о границах земель – все подлежат разбирательству друидов. Они определяют награды и наказания. Если же частный человек или должностное лицо не исполнили приказания друидов, то они его отстраняют от жертвоприношений, и это считается у них величайшим наказанием. Люди, подвергшиеся ему, считаются безбожниками и злейшими преступниками. От них все удаляются, избегают прикосновения их и разговора с ними, все их просьбы остаются без уважения, и им не оказывается никакой почести. У друидов есть верховный начальник, пользующийся над ними главной властью. В случае его смерти место его заступает тот друид, который пользуется наибольшим уважением;

в случае нескольких соискателей с равными правами – выбирается голосами друидов, а иногда прибегают и к оружию. В известное время года бывает общее собрание друидов – на освященном месте в земле Карнутов... Туда стекаются все имеющие какие-либо дела и тяжбы, прибегают к решению и приговору друидов».

«Учение их, как полагают, возникло в Британии и оттуда перенесено в Галлию. Да и поныне те, которые желают основательно его узнать, по большей части отправляются туда для изучения».

«Друиды не участвуют в войне и свободны от платежа податей, они не несут ни военной и вообще никаких повинностей. Вследствие таких преимуществ многие и добровольно посвящают себя этому званию, и принимают его по воле родителей и родственников. Говорят, что они обязаны выучивать множество стихов, для иных учение продолжается более 20 лет. Они не считают позволенным передавать свое учение на письме. Для прочих же общественных дел и для частных употребляют они *греческие* буквы. Это, кажется, делают они по двум причинам: первое – не желают, чтобы учение их сделалось известно простому народу, второе – дабы не ослабить память, вверяя все бумаге».

«Между прочим, друиды стараются вселить убеждение, что душа не подлежит разрушению, а по смерти одного существа переходит в другое. Цель этого учения – внушить презрение к смерти и сделать храбрее. Кроме того, они много рассуждают о светилах небесных и их движении, о величине мира земли, о природе вещей, о силе и могуществе богов бессмертных, и свои сведения об этом передают молодым людям».

«Все вообще галлы склонны к набожности. В случае важной болезни или когда угрожает опасность, они или приносят в жертву людей, или дают обет принести. Для совершения этих жертвоприношений употребляются друиды. По убеждению галлов, боги их могут быть умилостивлены только тогда, когда за жизнь человека будет им принесена в жертву жизнь также человека. Бывают и общественные жертвоприношения этого рода. Иные племена употребляют для этого сплетенных из хвороста огромных идолов. Их наполняют живыми людьми, которые и погибают в пламени. Галлы считают, угоднее богам приношение в жертву людей, виновных в грабеже, воровстве или каком-либо преступлении, в случае же неимения таковых – приносят в жертву и людей ни в чем не повинных».

«Из богов наибольшим уважением пользуется у галлов Меркурий. Его идолов чрезвычайно много. Он считается изобретателем всех искусств, покровителем путешественников и странников, к нему прибегают в денежных и торговых делах. Кроме Меркурия галлы поклоняются Аполлону, Марсу, Юпитеру и Минерве. О них они имеют почти то же понятие, что и прочие народы. Аполлона они считают целителем болезней, Минерву учительницей разных рукоделий и искусств, Юпитера властителем небесных сил, Марса начальником воинского дела. Собираясь на войну, они большей частью дают обет принести ему в жертву то, что возьмут на войне».

«Галлы считают себя потомками бога Дита (Плутона) и говорят, что предание о том сохранилось у друидов».

* * *

По **Шустеру** (Тайные общества) (Т. I).

Меркурий – это Тсутатеп (по ...)

Юпитер – Тараль (он же бог войны)

Аполлон – Белен

По **Брокгаузу**: Кельты – индоевропейского происхождения, пришли в Европу ... кругом Черного моря, по берегу Балтийского. ... других аборигенов (иберийской и лигурийской расы).

ДРУИДСКАЯ РЕЛИГИЯ
(Шустер. Тайные общества, союзы и ордена)

Религия друидов составляла предмет словесного обучения тех, которые были приняты в одно из подразделений друидов. Записывать вероучение было запрещено, чтобы оно не стало известно народу. Обучение велось долго, продолжаясь иногда лет 20. Друиды обучались жреческому искусству письма, врачебному и счетному искусствам, математике, астрономии, узнавали учение о стихийных божествах и догматическое учение. «Обучение совершалось при помощи изречений, рассчитанных исключительно на механическое запоминание. Оно имело характер глубочайшей тайны. Его мистический язык мог быть понятен только посвященным. В целях соблюдения тайны ничто не записывалось и не обнародовалось».

Друиды разделялись на три класса (ваты, или зубуты, барды, сенани, или дризиды). Эти последние и были собственно жрецы. Во главе стоял один выбранный жрец.

«Для низших разрядов глубокое символическое значение имел серп луны и рог изобилия с луной на нем. Для высшего – яйцо змеи (?) – весьма древний мистический символ жизни из восточных мифов и священная омела» (С. 116). Были также и друидессы, пользовавшиеся особой репутацией прорицательниц.

Друиды признавали *одно* божество (при политеизме массы кельтского народа). «В боге Таране они видели благодатную небесную силу, которая, обладая под различными именами самыми различными свойствами, объединяла в себе все божества кельтской мифологии. Он был единым божеством, но только в народной религии представлялся в виде множества отдельных божеств... Натурфилософия кельтских мудрецов приписывала происхождение мира, который должен быть уничтожен огнем и водой, этому началу. По их учению, мир представляет (представлял?) собой страшнейший хаос, явившийся из ужасающей бездны. Вследствие этого и люди, зарождающиеся из этого хаоса, от природы злы и порочны, и потому должны путем добродетельной жизни очиститься от этой прирожденной порочности... Друиды верили в личной бессмертие и в переселение душ. Душа, покинувшая тело, должна была... подвергнуться предварительному очищению, достигавшемуся лишь путем долгого странствования, во время которого она вселялась в людей, животных и даже растений. Кельтская поэзия дает страшные картины ужасных, населенных мрачными толпами мертвецов Озер Страха, ужасающих долин крови, через которые должна была проходить странствующая душа. А из пророчества одного бретонского барда, жившего в 4 веке по Р. Х., мы узнаем, что все люди должны

трижды пройти через мрачную ночь смерти, прежде чем откроются перед ними двери небесного рая. Когда же душа достигнет необходимой чистоты, то перевозчики мертвецов перевезут ее на остров блаженных... Испив воды из источника, она возродится к новой вечной жизни и, узнав дорогих ей людей, будет ликовать, радуясь свиданию с ними» (С. 118).

«Важнейшими сторонами религии кельтов была необычайная вера в чудеса и какая-то зверская жестокость при жертвоприношениях человеческой крови» (С. 114).

Пленных массами загоняли в клетки, имевшие грубую форму человека, – и сжигали. Приносили в жертву преступников. Жрец убивал их мечом перед алтарем.

Жрецы гадали, имели сношения с духами и т.д.

Примечание. Несомненно, что в описании религии – большая путаница, тут, вероятно, накопились, сверх древних, римские и даже, может быть, христианские влияния, и в общем получилась каша. Да и сам Шустер плохо понимает верования и не может перестать быть либеральным публицистом, вместо роли ученого описателя.

№ 19

Индуизм, веданта, буддизм

Религиозные учения индусов

Древнейшая литература Индии, излагающая религиозные верования, содержится в Ведах. Их четыре:

1. **Ригведа**. Это сборник гимнов божествам. Возникла давно, около 2000 лет до Рождества Христова. Первоначально гимны передавались изустно, около 1000 лет до Р.Х. собраны в один сборник.

2. **Яджурведа** — жертвенные формулы. Собрана от 1000 до 800 лет до Р.Х.

3. **Самаведа**. Песнопения при жертвоприношении Соме.

4. **Атхарваведа**. Заклинания и заговоры. Очень древняя.

Позднейшие добавления к Ведам:

5. **Арианака**, излагает мистический смысл обрядов. 800–600 лет до Р.Х.

6. **Упанишады**. Это тайное, сокровенное учение в разъяснение и дополнение Вед (РигВеды) о сотворении мира и религиозном существовании человека. Составлено 800–600 лет до Р.Х.

Древнейшая часть Упанишад называется Веданты (то есть конец Вед). Веды считаются откровением Брамы, ибо они созданы тогда же как мир. Для пояснения его служит предание, в том числе и книги Ману и Багават Гита. На основании Упанишад (и Веданты) возникли две философские школы — Школа Веданты и позднее (II век до Р.Х.) — Школа Йоги.

6. **Сутры**. Правила и руководства к ритуалу. 600–400 лет до Р.Х.

7. **Браманы**. Прозаические дополнения к книгам Веды, изъясняющие смысл и значение обрядов.

8. **Багават Гита**. Это шестая часть поэмы Магабарата, которая относится к сюжету, имевшему место около 1000 лет до Р.Х. Но собственно Багават Гита, вставленная в поэму позднее, представляет воспроизведение какого-то очень древнего учение. Это — длинная речь Кришны начальнику одной из воюющих армий (Арджун).

9. **Рамаяна**. Также чистая поэма, гораздо позднее Магабараты, но в ней есть очень древние части.

10. **Законы Ману** (I век до Р.Х. и V век по Р.Х.).

11. **Пураны**. Это эпические поэмы, содержащие, по древнему определению: 1) сотворение мира; 2) его разрушение и возобновление; 3) генеалогию богов и предков; 4) описание царствования разных Ману в разные периоды Манавантаров; 5) историю солнечной и лунной династий.

Но сохранилось немного Пуран и притом в очень новой редакции (X, XIII и XVI веков по Р.Х.). Среди них все-таки немало очень древних легенд и преданий.

Философия школы индусов

Их довольно много, около 16. но так называемые принятые школы — всего шесть:

1. Миманза (Первая Миманза), она же Карма Миманза, основана Джаймина. Способы спасения, учение практическое.

2. Вторая Миманза, она же Брахма Миманза и Веданта. Обработана Самкарачарьи. По Унишадам. Теоретическое учение.

3. Ньяя, занимается логикой и гносеологией.

4. Вайсешика — космологическая теория.

5. Санкья, составил Капила. Крупнейшая философия, давшая исход Буддизму. Она атеистична и дуалистична.

6. Йога. Составлена Патанджами во II веке до Р.Х. Это теистическое изменение Санкьи. Предание называет древнейшим учителем Яджнавалкья около 360 лет до Р.Х.

Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. Перевод с английского П.Николаева, изд. Солдатенкова. Москва, 1901 г.

Макс Мюллер, превосходно зная индийскую философию, очень поддался ее точкам зрения, и чрезвычайно преувеличивает ее силу.

Он говорит (С. 111):

«В своем понятии о Высшей причине вселенной индийские философы шли **дальше** того, что обозначается словом **Бог**, творец и правитель мира (Прагапати). Это существо было для них только проявлением Высшей причины или Брахмана, и из этого вытекало, что так как Брахман, по их мнению, был причиной всего, Все во Всем, то и человек есть не что иное, как проявление Брахмана. Поэтому мнение, будто бы признавать созданное равным творцу по отношению к их субстанции, значит кощунствовать — никогда не приходило им в голову. Их Jat было нечто высшее, чем чисто личный творец, оно было абсолютной божественной сущностью, Божественным проявившемся в субъективном и личном творце, и присущим во всех своих феноменальных проявлениях, и в богах, и в людях».

Примечание: М.Мюллер почему-то не досказывает того, что говорят все индусы: не только в богах и людях, но и в животных и даже телах минеральных.

Далее он продолжает: «они понимали, что Бог — имя навряд ли пригодное для обозначения этого высшего Брахмана, абсолютной причины вселенной, а также абсолютной причины Прагапати, признаваемого богом-творцом. Я говорю: признаваемого, потому, что мы не должны забывать о том, что мы всегда удовлетворяемся тем, чем мы считаем Бога (Vidyamatia) и дальше этого идти не можем. Переводя эти понятия на язык древних христианских Александрийских философов, такое возвышение Jvam до Jat можно считать равнозначащим идее о сыне Божием, но с точки зрения философов Веданты оно означает действительное тождество, действительное признание первоначальной божественной природы человека...» (С. 111–112).

Макс Мюллер до того объиндусился, что даже не понимает, что разделяет Христианство от Индуизма, не может понять, как важно и глубоко это различие. Христиане — верят, что есть *особое Высочайшее Существо*, то есть именно *Личность* — Которое мы называем Бог. Дело не в имени, ибо называют Его каждый на своем языке разными звуками: мы — Богом, другие — Деус, третьи (японцы-христиане) — Ками и т.д. Дело в Его *существе*. Мы разумеем в Нем

лишь между прочим Создателя всего сущего, видимого и невидимого. Но самое основное есть то, что Он, будучи единственным возможным источником какого то ни было бытия, в то же время Сам — есть бытие самобытное, ничем не произведенное, единственное абсолютное, и в то же время *Личное*, обладающее, может быть бесконечным множеством неизвестных и непонятных нам свойств — но, между прочим и теми, которые характеризуют созданную Им нашу *личность* (сознание, воля и т.д.).

Вот это Существо, эта Высочайшая превыше всякого разумения Личность, единственное основное Бытие — есть *Бог*.

Это Существо и создало всю вселенную, ведомую нам и неведомую, со всеми ее свойствами, качествами и законами. Оно может создать и еще бесконечное множество других вселенных с совершенно иными законами и свойствами, может быть даже Оно их и создало, может быть они и есть. Бог может их и привести к небытию, как вывел из небытия. Его собственные свойства ничуть не суть свойства вселенной, и свойства вселенной не суть свойства Его, за исключением того, в чем проявляются свойства *личности*, то есть сознание и свобода и воля.

Вот в чем разница. У нас Бог *личный*, у индусов *пантеистический*, тождественный с природой.

Индусское «Все» — совсем не есть Бог, именно потому что не есть «Все». Бог же не есть «все», а только Бог. Все им создано, все Ему принадлежит, все в Его воле, но это «все» не есть *Он*, а лишь его создание.

С этой точки зрения — у индусов совсем нет Бога, а есть только природа. Если эта Природа «проявилась» в личной форме Праджпати или кого бы то ни было, если этот Праджпати — сотворил остальной мир с людьми и мелкими божками — то это не есть уже *создание*, а просто произведение разных форм из субстанции «Всего». Ничего общего Праджпати — этот Демиург, Архитектор вселенной, ничего общего с Богом не имеет, кроме атрибута личности, однако же ничуть не той, какую представляет Самобытная вне всего сущая Личность Бога, а той, какую мы замечаем в себе и разных духовных созданных, тварных существах.

Две концепции безусловно противоположные. Их нельзя склеить никакими компромиссами, никакими уподоблениями, никакими сравнениями «Брамы» со словом, никакими упоминаниями о сынах Божиих. Все это представляет только созвучные слова, а не понятия. Понятие безусловно противоположное, факты — ничего общего между собою не имеющие.

Индусы не верят в Личность, они не представляют себе, что *выше* всякого бытия могла быть *Личность*. Они личность выводят из своего рода «протоплазы», которую неизвестно почему, для важности, именуют «божественной сущностью». Почему она «божественная», если в ней нет *Личного* сознания, *Личного* бытия, Самосущной Личности. Почему они считают Праджпати — Богом, если он сам из чего-то возник, хотя бы и путем [пропущено слово — ред.]? Он, значит, не всегда был? А Бог был всегда. Но, скажут индусы — «все» — первобытная материя Брахман — были всегда.

Но у них нет *Личности*, и они сливаются с природой. Это — не Бог: это природа.

У индусов нет абсолютно никакого понятия о личности как источнике и сущности всякой *жизни*. В этом — причина, по которой они не способны понимать Христианства... как не способен к этому и Макс Мюллер.

Йога есть Самкхья, только видоизмененная в попытках развить аскетическую дисциплину, при посредстве которой может быть достигнуто сосредоточение мышления, и в признании преданности Господу Богу, как часть этой дисциплины (С. 276). Патангали говорит: «Самадхи или полное поглощение может быть достигнуто преданностью Господу» (С. 278). Этот Господь «Исвара есть Пуруша («я»), который никогда не был тронут страданиями, действиями, вознаграждениями или последующими расположениями» (С. 278). Он был высший над всеми Пурушами.

Патангали. Ему приписывается Сутры философии йоги (С. 272). Слово «йога»: «Для истинного йогина — йога, соединение, в действительности и означает разделение, различение между Пурушей и Пракрити» (С. 270).

Разделение, различение есть цель философии Самкхьи. Как достигнуть его? «Капила говорит — одним знанием (Жнани йога), а Патангали прибавляет: аскетическими упражнениями, освобождающими «я» от оков тела и телесных чувств» (Карма йога) (С. 270).

Патангали не отрицает Жнани йога Капилы, но прибавляет к ней как полезную поддержку некоторые физические и умственные упражнения «посредством которых чувства подчиняются настолько, что не препятствуют сосредоточению всего мышления на «я» или на Пуруше. В этом смысле говорится, что *йога есть средство сдерживать деятельность или разъяснение мыслей* (с. 270).

В позднейшее время имя Исвары давалось Вишну и Шиве (С. 277).

Преданность Исваре есть резиньяция, вручение ему всех своих действий (С. 277).

Священный слог *Ом* — который нужно повторять, чтобы сосредоточить ум на высшем Существе. Что такое «ом», не известно*, но повторяя его, нужно размышлять о его значении. Это необходимо как средство сосредоточения мыслей и достижения самадхи (С. 280–281).

Цель йоги: *«закаливание ума», чтобы он не возвращался к чувственным впечатлениям, заботам и волнениям*. Это сдерживание и *остановка* действий *и рассеянности мышления*.

* Его считают символом высшего...

«Сначала концентрирование, сосредоточение, в конце концов приводит к самопоглощению» (С. 292). «Когда ум при помощи йоги становится совершенным, он не воспринимает ничего, кроме самого себя» (С. 292).

Функция ума (по-индусски) — понятия верные и ложные, фантазия, сон, воспоминание. «Все эти действия или функции должны быть сдерживаемы и в конце концов подавлены» (С. 293). Самадхи бывает «с объектом» и «без объекта», то есть когда нет никакого предмета созерцания (С. 296).

Бог, мир и человек по учению йогов

О личности

Учение Рамачараки о *личности* и *индивидуальности* крайне смутно.

Относительно «индивидуальности» он согласен принять определение Вебстера: индивидуум это значит «неделимый, или не подлежащий делению, существующий как одно отдельное существо или предмет, единственный, один» (С. 75).

«Разве, — говорит Рамачарака, — не помогает Вам такое объяснение получить более ясное представление об индивидуальности, которая сознает себя как центр сознания Единой Жизни, а не считает себя за какое-то отдельное, слабое, незначительное существо, отделенное от всяких других центров и форм жизни или от источника жизни?» (С. 75).

Что касается *личности*, то Рамачарака ее считает лишь какой-то внешностью, маской. «Личность — маска индивидуальности, это Реальный Единый» (с. 76). Слова неясные. Во всяком случае, в других местах он говорит, что личность изменяется и уничтожается.

Примечание. Отыскать эти места.

В действительности, в определение индивидуальности нужно привнести не только неделимость, но также и неслиянность. Индивидуум «это отдельно от других существующий предмет, сохраняющий свои свойства только при отдельности своей и совокупности. Если разделение уничтожает совокупность свойств, то индивидуальность исчезла, явился какой-то *другой* предмет, другая индивидуальность. Точно то же относится к слиянию с другими предметами. Если слилось несколько индивидуумов — то явился новый индивидуум, а прежних уже нет.

Что касается *личности*, то это есть индивидуум *самосознающий*, а следовательно и *чувствующий, внутренне свободный*, то есть *чувствующий* себя способным к *воле и действию*. Фактическая свобода и действенность тут не имеет значения. Могут быть силы, связывающие действие личности, как внешнее давление может пересилить напряжение пружины. Но это не изменяет способности пружины раскрутиться, как только давление станет меньше, станет преодолимым. Так и личность. Как бы ни была она связана — она имеет внутри себя способность к своепочинному действию.

Таким образом личность есть некоторое отдельное существо, самосознающее, имеющее свободную волю, сознание внешних

предметов (то есть чувств), желания, способность к самостоятельному действию.

Такое существо могло явиться на свет, к бытию, только будучи *создано не из какого-либо материала,* а из *ничего*. Только от этого зависит ее свобода и самостоятельность. Вопрос о *силе* ее не имеет никакого значения. Велика ли сила или ничтожна — это не изменяет качественной сущности личности. В этой сущности заключается и Богоподобие личности. Если бы она была *эманацией* Божества, она была бы частью Божества, она могла бы быть тысячекратно более сильной, но не была бы *личностью* и не была бы *Богоподобна*.

Этой-то самостоятельной личности индус не способен понять и представить. «Поймите, — говорит он, — что за вашими масками (?) находится великая индивидуальность — нераздельная, мировая жизнь, в которой вы являетесь центрами сознания и деятельности. Это не уничтожает вашей самостоятельности, а напротив, дает вам большую и лучшую самостоятельность» (С. 76).

«Самостоятельность» в психическом смысле не может быть ни лучшей, ни худшей, ни большей, ни меньшей. Большей может быть фактическая самостоятельность, но как *свойство* — она одинакова.

Быть «центром сознания» великой Индивидуальности — чужой, другой индивидуальности — это пустые слова, показывающие непонимание самостоятельности. Если я «центр» какой-то другой индивидуальности, то это значит, что *меня* совсем нет, а что я — орган какого-то другого существующего предмета, какой-то другой индивидуальности.

«Вместо того, чтобы погрузиться в нирвану потухшего сознания, ваше сознание по мере вашего развития расширяется, так что вы в конце концов будете чувствовать себя как всю вселенную... по мере своего развития вы вырастаете во *Все*» (76). Нас, личностей, будут мириады мириад... Каждый вырастет во *Все*, каждый будет чувствовать себя как *всю вселенную*... Что же, при этом выросший «Я» буду чувствовать, что я могу распоряжаться силами всей вселенной, что они — *мои*, что я куда хочу, туда и направляю их? Но ведь это явное состояние сумасшедшего. И что же будет, если мириады мириад таких выросших «Я» начнут направлять силы вселенной в различных направлениях?

Всебытие — принадлежит только Богу. «Теософия, — говорит Уильям Ллойд (С. 77), — смотрит на Нирвану как на *бесконечно* расширенное сознание». Но Рамачарака сам говорил, что наше «Я» — конечно, и что бесконечен один Абсолют, значит «Я» существую только до тех пор, пока я остался «конечен». Раз же я расширился до бесконечности сознания, то меня уже нет: Я тут расплылся в Абсолюте. Из этой логики не могут выскочить жалкие софизмы йогов, желающих придать безличной философии Востока ту высоту, которой отмечено *личное* существование христианской души.

Безусловное непонимание личности проявляется во всех примерах, даваемых Рамачаракой и индусскими «мудрецами». Вытяните руку так, чтобы не было видно место соединение пальцев в ладони: «Каждый палец, если бы обладал сознанием, мог бы считать себя само-

стоятельным, что он отдельная индивидуальность, не имеющая отношения к другим пальцам. Он мог бы к полному своему удовлетворению доказать это, показав, что может двигаться самостоятельно, не задевая других пальцев» (С. 81). Но если бы его сознание расширилось, то он бы понял, что зависит от руки, а если бы расширилось еще больше, понял бы зависимость свою от всего тела (С. 81). Но это просто глупо. Палец не *личность*, а орган чужого тела. Если йоги понимают свое и мое «Я» в этом смысле, то это значит, что они не признают ни моей, ни своей индивидуальности. Пример — вполне глупый.

Другой пример еще глупее. Указывают на ручей, раздробившийся на несколько рукавов. Каждый рукав может считать себя отдельной рекой. Но стоит посмотреть выше, где течение единое, и ниже, где рукава сливаются — и мы увидим, что есть только *один* ручей (С. 81–82).

Таков же третий пример. Солнце испаряет воду океана, вода оседает каплями и в каждой капле отражается. Как бы хорошо чувствовала себя капля, если бы знала, что она часть могучего океана (С. 83). Но что общего в капле с личностью? И притом капля все-таки не часть могучего океана, а такая же частичка воды, как и сам океан. Все преглупые примеры.

Но вот уже ясное выражение отрицания личности»:

«Хотя наши *личности* — только *тени на экране* — этот экран Реален и Вечен. Конечный экран исчезает вместе с тенями, но бесконечный остается навсегда. Мы — мысленные образы Бесконечного Ума. Бесконечный Ум держит нас в себе прочно, мы не можем быть потеряны, мы не можем исчезнуть» (с. 123). Что же это означает? Значит *нас нет*. Есть представление Абсолюта об нас, но никого из нас, как бытия личного — нет. Представление Абсолюта может быть вечным, но *меня* нет ни на одну секунду, в .....чении всей вечности представления Абсолюта.

(Жнани йога Рамачараки)

Учение йогов в высшей степени враждебно христианству, и вместе с тем опасно для него, так как ему невозможно отказать в глубине и широте взглядов. Собственно говоря — учение йогов не совсем последовательно, так как идею ведобуддийскую оно старается сделать возможно более приемлемой для европейцев, которых психология развилась под глубоким влиянием христианства. Возможно, что йоги не просто *стараются* подойти к европейской точке зрения, а действительно сами подверглись влиянию европейской науки и философии, то есть до известной степени христианскому миросозерцанию. Как бы то ни было, йоги всячески стараются дать место в своей философии некоторому подобию *личности*, индивидуальности, хотя личность в европейском смысле, конечно, отрицают. Именно вопрос о личности и есть существеннейший, разделяющий точки зрения христианства и ведобуддизма.

Рамачарака не допускает *Личного Бога*, не допускает самостоятельной *личности* человека, в силу чего, или соответственно с чем, весь мировой процесс, создание и бытие вселенной представляется в каких-то духовно-механических формах. Ни свободы, ни произвола — Рамачарака не в состоянии себе представить: все живет,

совершается, развивается и кончается по известным *законам*. Слово «почему» для него почти не существует, а есть только слово «как», «каким путем».

Рамачарака ставит принципом, что философская система, заслуживающая какого-либо внимания — должна быть Монизмом, то есть идея *единого* начала (известного или неизвестного Бога, постижимого или непостижимого начала, субстанции, энергии или духа).

Итак — прежде всего *Монизм*.

Все формы силы, энергии и принципы должны эманировать из этой единой основы.

Учения о личном Боге не придерживаются этой точки зрения не только по видимому. Ибо, говорит Рамачарака: «Откуда же Творец мира мог взять материал для своей вселенной, как не из самого себя?.. Итак очевидно (?), что начало должно быть *одно*, а не **два**, даже и в том случае, если мы примем термин «Бог и его вселенная», так как и тогда мир должен был возникнуть из Бога и может существовать, двигаться, действовать и мыслить лишь в силу дозволяющей ему это сущности Божией» (С. 9).

Итак существует *Единое или Абсолют*. «Абсолют — не личное Божество» (С. 24). «Для нас жизнь — едина. Мир это живое единство, проникнутое и трепетно бьющееся Волей к Жизни Абсолюта» (С. 22). Это не пантеизм. «В пантеистической вселенной Бог есть лишь явление феноменального порядка. Абсолют же это самый Дух жизни, Живая действительно существующая реальность, и Он остался бы таковым даже и в том случае, если бы не было никакого Его проявления в «мире внешности и выражения» (С. 23).

«Он есть Дух, Жизнь, Бытие, Реальность, Единый, Существующий (Единое Существующее ?). Он всемогущ, вездесущ, всеведущ, вечен, бесконечен, абсолютен» (С. 22).

«Абсолют есть то, что действительно существует, весь видимый мир и все формы жизни являются *Его* выражением, в силу Его воли». Нет слов описать природу Абсолюта, но мы будем применять два слова для обозначения самой сути Его природы: «Жизнь и Любовь — первое обозначает Его внешнюю, второе — внутреннюю природу» (С. 25).

Рамачарака избегает термина «Бог», который он применяет только к низшим формам проявления «божественного». Он говорит:

«Конечно нет имени, которое могло бы вполне описать «Единого» (не плохой ли это перевод? Не хочет ли Рамачарака сказать «Единое»? Ведь по-английски нет среднего рода). В других книгах мы употребляли термин Абсолют. Мы будем пользоваться им и дальше, но читатели могут заменить его и другим словом, если найдут более подходящее. Слово «Бог» мы не употребляем (за случайными исключениями, когда в обозначении требуется выразить оттенок) — не потому, чтобы мы с ним не соглашались, а просто во избежание риска отождествить Абсолют с какой-нибудь идеей личного Бога, и известными атрибутами, приписываемыми ему теологическими школами» (С. 10). Однако — каково катехизическое определение *Бога* (истинного, христианского)?

Что тут однако *нового*? Катехизическое определение Бога гласит: Бог есть Дух, Вечный, Всеблагой, Всеправедный, Всемогущий, Вездесущий,

Всеведущий, Неизменяемый, Вседовольный и Всеблаженный. «Бог есть Любовь» (Иоанн), «Я есмь суть и истина и жизнь», сказал Спаситель.

Ко всему этому христианство прибавляет, что Бог по существу непознаваем.

Спаситель сказал, что Отца никто не знает, кроме Сына, и кому Сын захочет открыть, но, очевидно, — непередаваемо, как им Сын может открывать только каждому в отдельности.

В чем же разница?

В том, что, во-первых, Рамачарака принимает принцип *монизма*.

Во-вторых, соответственно с этим он отказывается понимать мир иначе, как *эманацией* Единого (Абсолюта).

В-третьих, он не допускает применения к Абсолюту (то есть — не аналогии Богу) свойств *личности*, и вообще глубоко расходится с христианством в понимании *личности*, которую считает явлением преходящим, умирающим.

«Все, что существует, должно быть Абсолютом или вытекать из Абсолюта... Отсюда — весь мир должен быть живым».

Рамачарака на стр. 26–46 и доказывает, что во всех телах природы, животных, растительных, органических и неорганических, во всех веществах, металлах и т.д. — всюду есть *Жизнь*. Абсолют — *везде*, ибо другой жизни, кроме его — не существует.

«В мире есть только одна сила». Это сила Абсолюта. «Сила Единого (Абсолюта) видима нам в ее проявлениях, под видом законов и сил природы, которые мы и называем Творческой Волей» (66).

«Все школы высшей восточной мысли, так же как и многие философские направления на Западе, совпадали в мысли о единстве жизни — *о единстве всех Жизней*. «Учителям востока открыты и другие источники знания... В знании, доходящем до нас от тех существ, которые перешли на высшие сравнительно с нами плоскости жизни. их пробужденные духовные способности и чувства дают им возможность совершенно ясно видеть то, что скрыто от нас. Из этих источников мы получаем весть о единстве жизни, о существовании изумительной мировой жизни, охватывающей все формы жизни, какими мы их знаем, и многие формы и фазы, не известные нам... ответ (их) всегда один — «вся жизнь едина». Эта единая жизнь охватывает и существа, которые настолько выше нас, насколько мы сами выше тех существ, которые копошатся в тине на дне океана. Единая жизнь заключает в себе существа, которые показались бы нам архангелами или божествами, и они говорят, что среди них есть еще более высокие и лучезарные существа, и так далее до бесконечности. И тем не менее, они все — только центры бытия Единой Жизни, все только части великой мировой жизни, которая сама есть только эманация Абсолюта» (С. 71, 72).

По сему поводу Рамачарака делает выпад очевидно против христиан-миссионеров (не называя имен). «Ум человеческий отступает, потрясенный созерцанием таких чудес. А между тем, находятся люди, осмеливающиеся авторитетно говорить об атрибутах и качествах «Бога» (кавычки Рамачаракины), как будто Он, Абсолют, только могущественный человек... Те, которые поймут идею йогов, «Ужаснутся дерзновению смертных, осмелившихся думать об Абсолюте, как об

обладающем «атрибутами» и «качествами», сходными со свойствами эманирующего из Него мира»... Обращаясь к этим дерзновенным, Рамачарака говорит: «Не пытайтесь насильно (?) навязывать ему (другому человеку, то есть, очевидно, индусу) ваших собственных взглядов (разве у миссионера — собственные взгляды?) как абсолютной истины, которую он должен принять под угрозой проклятия и вечного наказания. Кто вы, чтобы осмеливаться говорить о наказании и проклятии, когда ваше платье еще пропитано запахом дыма материалистического ада? Если бы люди поняли, какие еще они дети в духовном смысле — то они устыдились бы таких вещей...» (стр. 72–73). Страшная гордость видна у индуса. Рамачарака сам догадывается об этом и замечает, что и им, йогам, следует избегать «духовной гордыни», однако, не воздерживается от сказанных слов. По поводу этой выходки Рамачараки должно заметить, что в ней неправильно выражается христианское учение. Никакая *церковь* не может грозить проклятиями никому, кроме своих членов, а никак не лицам чужих исповеданий. Что касается Божиего проклятия, то оно (Отойдите от меня, проклятые, в огонь вечный...) относится только к тем, которые проявили отсутствие *любви*. Что касается догматов и философии, то об этом никаких угроз нет. Суд над людьми будет происходить 1) для христиан по учению Христа; 2) для евреев по закону Моисееву; 3) для прочих по закону *совести*. Значит Рамачараке и индусам предстоит суд не за их верования, а за то, жили ли они по закону совести? Справедливость полнейшая. Вероятно и миссионеры ничего другого не могли говорить. Что касается до приглашения к переходу в христианство — то это обусловливалось тем, что вне Церкви так трудно спастись, что это равносильно слову «нельзя». Однако, невозможное для человека — возможно Богу. Сверх того, без соединения со Христом нельзя быть (или трудно) причастным искупления. Впрочем, это пункт, полагаю, не бесспорный.

Делая свой выпад против христиан, Рамачарака совершает однако сам то, в чем упрекает их. Он перечисляет известные атрибуты Абсолюта. Что касается сходства этих атрибутов со свойствами «эманирующего» из Абсолюта мира, то на этом пункте у йогов чрезвычайная смутность мысли. Если мир есть эманация Абсолюта, то он не может не обладать свойствами, сходными с его свойствами. Что же эманирует? Очевидно, какая-то сущность Абсолюта.

По Христианскому учению Бог *создал* мир не из Себя, а из *ничего*. В этом случае понятно, что атрибуты «твари» существенно отличны от атрибутов Создателя, Творца. Но если мир эманирует из Абсолюта, то ясно, что по существу он должен обладать такими же основными свойствами, как и Абсолют. Если мир даже «построен» иначе, то из *того же* материала. Рамачарака сам говорит: «Все преходящие и конечные формы и проявления должны вытекать из того, что Реально, Бесконечно, Беспричинно и Вечно. Кроме того, они должны состоять из субстанции этой Реальности, так как кроме Реальности нет ничего, из чего они могли бы образоваться. Возникновение их из ничего немыслимо, ибо ничто и есть ничто и навсегда останется ничем. «Ничто» есть просто обозначение отсутствия суще-

ствования, абсолютное отрицание субстанциональности какой бы то ни было степени, рода и формы, абсолютное отрицание Реальности. А из такого отрицания может происходить только ничто. Из ничего не будет ничего» (С. 93).

«Вещи вселенной скорее возникли или эманировали из этого Абсолюта, чем были созданы Им: они, скорее, родились, чем были сотворены» (С. 94).

«Истина говорит, что Единый (Единое?) заключен во всем, и все заключено в Едином: таково сообщение высшего разума, человека, таково убеждение людей просветленных, таково высшее учение, дошедшее к людям от великих душ, прошедших Путь Достижения» (С. 94).

Кто бы это ни говорил, но во всяком случае это *идея человеческая*, идея, выведенная из *природы нашей вселенной*, где происходит только смена явлений, их зарождение, развитие и конец в смысле перехода в новый цикл явлений. *Человек* своим человеческим разумом действительно не может мыслить никакого другого способа происхождения явлений и вещей, в форме явлений являющихся. Другими словами, убеждение, что из ничего не может быть ничего — есть вывод из мира *феноменального*. Этот-то закон мира феноменального йоги, просветленные, и великие души — распространяют на *Бога*, на принцип Сущности. Ясно, что это совершенно произвольно, ни на чем не основано, философски *ничтожно*.

Рассуждение Рамачараки о том, что «ничто» есть просто выражение отсутствие существования» — детски бедно. Само собою ясно, что из ничего не может ничего *эманировать*, и само по себе родиться. Но в христианском учении речь идет не об эманации чего-либо из ничего, и не о создании мира из «ничего», как материала, ибо, конечно, «ничто» не может быть материалом, а о *создании мира без всякого материала*, не из материала, создание чистое: не было ничего: явилось все. Не было материала, явился материал. Это, конечно, непостижимо разуму на основах явлений феноменального мира. Но совершенно постижимо разуму на основании *всемогущества* Божия. Рамачарака порицает христиан, якобы приписывающих Богу простые свойства очень могущественного человека. Но в действительности — толкуя о всемогуществе Абсолюта и не допуская возможности создания чего-либо из ничего — йоги сами представляют себе Абсолют в виде какого-то очень могущественного человека, но не более того. Они называют Абсолют «всемогущим», и ограничивают понятие о его всемогуществе, утверждая, что он не может создать чего-либо при отсутствии материала, так что за отсутствием другого материала он будто бы родил мир из самого себя... Да и тут еще йоги употребляют неточное выражение: нужно сказать не «Абсолют родил мир», а «Мир — родился из Абсолюта». Основа идея происхождения мира у йогов есть «эманация», но эманация происходит *сама собой*, и если существо из которого происходит эманация может до известной степени ее регулировать, то изменить по существу ничего не может. То же самое рассуждение, которое (вытекая из наблюдения феноменального мира) говорит, что из ничего не может быть ничего, гласит, что переход явлений из одних форм в другие совершаются по внутрен-

ним законам эволюцирующей сущности, а стало быть не может быть произволен. Это рассуждение, в применении к Абсолюту, заставляет утверждать, что Абсолют не мог дать феноменальному миру других законов, кроме тех, которые заключаются в его существе, а далее значит: что Абсолют не мог не дать места эманации из себя, коль скоро эта эманация обусловлена законами его существа.

Йоги, придающие Абсолюту как бы признаки воли, совершают извращение ведебуддийской идеи, и очень неудачное. Они хотят придать ему высоту христианского Бога, но идея *эманации* решительно этого не допускает, отрицание создания из ничего — осуждает учение йогов быть нелогичным.

Существо *всемогущее* — непременно *может* создавать что-либо, все, чего пожелает, *без материала*, то есть из ничего. Такое Существо может дать созданию своему такие свойства и законы, какие заблагорассудит. Но существо, из которого мир возник посредством эманации — не может привнести в законы мира ничего, кроме того, что заключается в нем самом по природе его.

Такое существо, из которого мир проистекает посредством эманации — есть конечно не что иное, как сам мир. Рачамарака говорит, будто бы йоги не пантеисты, так как их Абсолют существовал бы, если бы даже мир из него и не эманировал. Но это скажет и всякий пантеист. Абсолют есть, не йогам, Бытие, жизнь (насколько йоги ее понимают). Так скажет и пантеист. Это бытие могло проявиться в тысячах форм, могло проявиться в присутствии наблюдающего человека или при отсутствии его, но во всяком случае — эта субстанция, имеющая бытие, есть Бог пантеистов, и Абсолют йогов, совершенно одно и то же. Йог говорит: Абсолют существует и помимо вселенной. Что же? С возможностью этого согласится и пантеист, и это будет лишь означать, что Абсолют — *не весь* проявился в природе. Не все, что из него проявилось в природе, есть все-таки он — Абсолют. Значит мир есть Абсолют, хотя бы и не в тех же проявлениях, которые существуют (допустим) вне природы, вне вселенной.

Единый Абсолют, согласно высшим учениям, есть Чистый Дух, а не Жизнь, Разум или Бытие, в том смысле как мы понимаем их на нашем конечном и смертном языке. «Но тем не менее всякая жизнь, разум или бытие, как мы их понимаем, вытекает и эманирует из Единого» (С. 96).

«Рассмотрим, что говорит разум о *природе* Божественной Субстанции» «Каким образом несовершенные и конечные формы состоят из Божественной и Совершенной Субстанции»?

«Из чего может состоять Субстанция Бесконечного»?

«Божественная Природа или Субстанция есть Дух, который за неимением лучшей формы представления мы будем мыслить как Бесконечный Разум» (С. 98). «Субстанция, которая находится во всех вещах и в которой пребывают все вещи, должна быть мыслима только как Бесконечный Разум» (С. 99).

Учение какого-то «Единого Озаренного», пришедшее в форме «Высшего Учения» йогов гласит:

«Все проявления эманации Абсолюта суть мысленные создания Абсолюта, *мыслеформы*, пребывающие в Бесконечном Разуме, заклю-

чающие в себе Бесконечного Духа и сами пребывающие в Бесконечном Духе. Единственная реальная вещь, *стоящая выше* человека, есть Дух, облеченный в мыслеформу. Остальное только внешность, которая изменяется и перестает существовать. Дух в душе человека, есть Душа Душ, никогда не рождавшаяся, никогда не меняющаяся, никогда не умирающая. Она — истинное *Я* человека, в котором он действительно» единосущен Отцу» (С. 100).

Здесь Рамачарака объясняет, что учение йогов разрешают лишь вопрос, *«как»* происходят проявления Абсолюта. «Решение вопроса, *почему* происходят Проявления Абсолюта никто не знает — даже высшие мудрецы. Это знает только сам Абсолют (С. 100).

Нельзя не заметить по этому поводу, что вопрос о цели — «почему» или «для чего» естественно не может быть ставим в процессе *безвольном, необходимом*, как в сфере явления мира феноменального, и как понятно в учении пантеизма. Но если Абсолют понимается в смысле «Бесконечного Разума» (хотя и «бесконечного», в отличие от нашего «конечного») — раз свойствами Абсолюта признается воля, жизнь, любовь — то вопрос «почему» является необходимо. Рамачарака говорит: «Мы без чувства стыда или неисполненного долга, говорим: «Мы этого не знаем»« (С. 101).

«Почему Бесконечный (Бесконечное?) проявляет и эманирует из Себя формы конечного существования?» (С. 101). «Почему Бесконечна Реальность, обладающего всем, чем только можно обладать, и сама по себе являющаяся Источником всех вещей, почему бы Она желала проявить Вселенную из Себя и в Себе»? «На это «почему» нет основательного ответа ни в вашем собственном уме, ни в писаниях более великих умов» (С. 102).

Отвергая все решения этого вопроса, Рамачарака между прочим жестоко пробирает (не называя его) самого Рамакришну, то есть воплощенного бога, того, кто был прежде Рамой и Кришной:

«Другие (это был именно Рамакришна) хотели заставить нас верить, что Абсолют занимается «игрой» или «развлечением», порождая миры и их обитателей. Можно ли серьезно думать, чтобы Абсолют, подобно детям, играл людьми, мирами и солнцами, как болванчиками или оловянными солдатиками?.. Как жалок человек в своих попытках разгадать загадку Бесконечного» (С. 104).

Необходимо помнить, что этим «жалким человеком» является между прочим Рамакришна... На самом деле, йоги школы Рамачараки несправедливы к «жалким людям». Ибо эти люди не выходят из пределов действительного смысла веде-буддизма. Рамачарака же затронут *христианским* пониманием Бога, и потому хочет приписать ведическому «Единому», Абсолюту, свойства христианского Бога. Рамачарака говорит: «Йоги верят в мудрость и любовь Абсолютного Существа и проявляют полное доверие, спокойное терпение и веру в Высшую Справедливость и в победу (над чем или кем?) божественного намерения» (С. 106).

«Учение йогов говорит, что план этот, в своем целом, заключает великое благое намерение, клонящееся, в конце концов, ко благу духовно развитых существ, прошедших через выполнение плана» (С. 107).

Эти чувства очень хороши, только не для Абсолютного. Будучи безусловно совершенным, зачем Абсолют *из самого себя* эманирует

какие-то духовные существа, которые суть в конце совершенства не что иное, как Он же Сам? Это намерение очень мудреное.

Если в том Духе, о котором учат йоги, явления совершаются *необходимо*, как мы видим в природе феноменальных явлений, то понятно, что о *целях* нечего спрашивать. Абсолютное, Единое не имеет их, а просто развивается и идет от инволюции к эволюции и обратно, проходит через дни и ночи Брамы. Это также необходимо как явления химические и физические, и некого тут ни в чем обвинять. Но если речь идет об Абсолюте, которому йоги хотят придать нравственное величие Бога, то тут вопрос о «почему» — необходим.

И этот вопрос, при полном нашем смирении, полном сознании невозможности постичь пути Божии, в общем решается все-таки Христианством. Но для этого необходимо принять факт сотворения мира из *ничего*.

Богу Личному, Создателю мира из ничего, угодно было создать свободную *личность*, разумную, обладающую волей, имеющую возможность направляться куда ей угодно. В целях Господа Бога было то, чтобы эта личность *сама* пришла к Нему, своему Создателю, в единение блаженства. Для такого свободного прихождения нужно было именно создать человека и мир из ничего, а не из себя, ибо эманация Бога стремится идти к Богу не свободно, а по необходимости, как часть Его.

Этим-то свободным личностям, способным отвечать за себя, способным творить и добро и зло, а следовательно способным получать и награду, и наказание, Господь от создания мира предназначил великую роль, нам открытую лишь в намеках. Господь Бог через Христа Спасителя — пребывает в людях, почивает в них, и им же предназначил поручить созданную Им вселенную. Это откроется, впрочем, лишь в Царствии Божием.

Для того, чтобы эти избранные заслуживали своего блаженства и величия, необходимо чтобы они могли свободно идти или не идти к Богу. Единение свободное возможно только у личности, у самостоятельной духовной индивидуальности, которая может в единении сказать «мы».

Единение же при *эманации* не свободно и даже не есть единение, а простая принадлежность эманировавшей части к целому, из которой которого она эманировала. Входя в Абсолют, она не может сказать *«мы»*, а может сказать лишь ***«Я»***. В ее лице эо говорит сам себе Абсолют.

Цели творчества у Абсолюта. Итак («поскольку можно узнать из наблюдения над выполнением плана») «Развитие Великих душ как будто и является идеей Бесконечного» (С. 107).

Примечание. Это заимствовано несомненно из христианства. План Абсолютного обусловлен обстоятельствами, даже если позволено пошутить — то независящими от него обстоятельствами. Абсолют должен быть всегда «Единым без второго подобного себе» (С. 107). Двух совершенных не может быть. Поэтому конечные существа должны идти прокладывать себе путь, идя по пути жизни со всеми ее уроками, трудами, заботами, горестями и борьбой. Это единственная открытая им дорога, и *даже сам Абсолют не может изменить этого*» (С. 107), *оставаясь Абсолютом*» (С. 107, 108). «Абсолют всемогущ,

но даже его всемогущества недостаточно, чтобы самому разрушить свое абсолютное бытие» (С. 108). Вот идея Абсолюта, явившаяся у какого-то человека в момент просветления: «Все совершалось лучшим и единственно возможным образом. Я делаю все, что могу, и в конце концов все поймут это» (С. 108).

Абсолюту ли говорить такие фразы какого-нибудь Императора, ведущего трудное и непонятное современникам дело? Замечательный образчик индусского непонимания величия Божия. Впрочем и немудрено: в действительном ведебуддизме природа сильна и бессознательна. А влияние [несколько слов в рукописи не понятны — *прим. ред.*] стульями: пантеистическая идея неудачно совмещается с идеей Бога Личного. Выходит ни то, ни се.

Итак — Абсолют делает все может... Но что же он может делать? «Единственный способ, которым он может создавать — это создавая мыслеформу в своей ментальной или духовной субстанции». Точно так же «Абсолют не может думать о чем бы то ни было, не вкладывая себя, как сущности, в эту вещь» (С. 109).

Далее следуют характернейшие индусские пояснения творчества Абсолюта.

«Разве каждая мысль человека не создает действительных физических форм и образов в клетках его мозга и физических тканях» (С. 109). «Поэты и романисты создают в своем уме характеры и эти характеры кажутся настолько реальными, что вы их считаете живыми лицами, плачете над их страданиями и сочувствуете их радостям» (С. 110). Тем более Абсолют может одним процессом мысли вызывать к жизни вещи.

Пример и пояснения очень плохие. Никакой новой вещи не создал поэт. Есть поэт, есть его стих, образ, и от всего этого у других вызывается чувство, но *вещи* никакой не возникло. Если даже клетки мозга и претерпели от работы какие-либо изменения, то все же той вещи, которую «создал» поэт — нет ни в клетках мозга и нигде, а есть только представление о вещи, характере, приключениях и т.п. Индус не способен различать между представлением и реальностью.

Если Абсолют *творит* аналогично поэту, то значит во вселенной нет от его творчества никакой реальности, а имеются только представления самого Абсолюта, на которые и смотреть некому, кроме его самого.

Рамачарака старается представить фантазию реальностью.

«Может поразить мысль, что мир и все, что есть в нем, заключено «это просто «мыслеформы» бесконечного ума, мысленные творения Абсолюта, и человеком может овладеть чувство нереальности всего существующего». «Но к счастью, вслед затем вскоре наступает реакция и мы начинаем видеть положительную фазу Истины» (С. 113). В чем же это «положительное» разрешение вопроса? «Для того, чтобы какая-либо вещь могла стать мысленным образом должен существовать Ум, порождающий этот мысленный образ, и существо, обладающее этим умом. И душа этого существа должна проникать собою каждый образ, создаваемый умом и быть ему при сущей. Вы в действительности находитесь в ваших мысленных образах точно так же, как они находятся в вас. Так и Абсолют должен находиться в своих мыслен-

ных образах, созданиях или мыслеформах, а они должны находиться в уме Абсолюта» (С. 113). Ясно ли вам это» (С. 113)?

Ясно, но в том смысле, что это ничтожнейшая чепуха. Манилов, например, создал «мыслеформу» моста через пруд, с лавочками и торговцами по обе стороны моста. Но в действительности никакого моста на пруде не явилось от этого. Тот же мечтатель создал «мыслеформу» целой трогательной картины, как Император, узнав о его дружбе с Чичиковым, пожаловал их обоих генералами. Но в действительности никакого чина они не получили, и даже Император ровно ничего не знал о их дружбе. Фантазия — есть фантазия, а реальность есть реальность.

«Даже если правда, что все эти формы видимости явления оказываются только иллюзиями в сравнении со скрытой Реальностью, то что это должно значить? Разве это не дает вам уверенности, что Дух внутри вас — есть дух Абсолюта, что вы существуете потому, что Абсолют существует, и что все это не может быть иначе... Даже высшее понятие о будущей жизни не может сравниться с уверенностью в действительном бытии в Абсолюте». Что значат в сравнении с этим маленькие идеи небес, «рая», елисейских полей и т.п. образы, создававшиеся различными религиозными сектами» (С. 114).

Эти последние «мыслеформы» очень, конечно, дерзки, но вместе с тем, еще более глупы. Абсолют — существует и создал известный образ мысленный. Допустим, что этот образ пребудет вечно с Абсолютом, допустим даже, что Дух Абсолюта соединяется с этим мысленным образом. Но при чем тут *я*? Дух Абсолюта находится внутри его собственного образа. Но при чем тут *я*? Дух Абсолюта, образ создал Абсолют, он наделил этот образ теми или иными качествами, может быть хорошими, может быть плохими... Но при чем тут *я*? Меня все-таки нет совсем. Точно так же нет тут меня, как нет моста, созданного в виде мыслеформы Манилова, и если мост в воображении Манилова пребудет всю его жизнь, то все же на пруде нет моста, и мужики его переходят вброд или на лодках, а не по несуществующему мосту. Никакого утешения эта мыслеформа не может дать никому, кроме самого Манилова. Так и в отношении «меня» — если только я есмь меслеформа Абсолюта, то меня совсем *нет*, и хотя бы мыслеформа «меня» жила вечно с Абсолютом, но действительного меня не было и нет. По такому учению — «Я» есмь не больше как чужой сон, чужое мечтание. И если этот сон бессмертен и вечен, то и бессмертие это не мое, а чужое, а *меня* совсем нет.

В Христианском учении, открывающем нам действительную истину бытия Бога и человека — мы видим совсем иное, действительно реальное и утешительное. Человек также входит в единение с богом, через предварительное единение со Христом. Но он, человек, его душа, имеет при этом свое собственное реальное, индивидуальное существование. Он был и остается *особой личностью*, которая входит в единение с другими такими же личностями, «во Христе», через таинственное единение со Христом. А как Сын Божий — в Отце, то и все, единящиеся с Сыном — единяется с Отцом. Тут личность не уничтожается, и приходя в единение с людьми Господь Бог единится не с Самим собой, не со своими мыслями, а с действительными, реальными существами, Им созданными, не в виде частичек Самого себя, а как существа самостоятельные.

В йогическом учении, напротив, личности совсем нет. «Единственная реальная вещь в человеке есть Дух, облеченный в мыслеформу. Остальное — только (!) *личность*, которая меняется и *перестает существовать*». Дух в душе человека есть Душа души, которая никогда не рождается, никогда не меняется, никогда не умирает» (С. 115).

А «Дух» — это абсолют. То есть человека — *нет*, он есть временная игра природы.

Творение и эволюция мира

О творении мира по ведебуддийскому, а также йогическому учению в сущности нельзя говорить, а нужно говорить *о творениях и уничтожениях* миров, так как творения и разрушения совершаются постоянно.

Учение йогов в этом случае, стоя на общей почве ведебуддизма, вносит свои умствования, осмысляющие эти творения и разрушения, придающие им известный нравственный смысл и цель. Собственно документальные свидетельства (Бхагават Гита и Законы Ману) говорят об этом проще.

Вот что сообщает Рамачарака:

1) Один индусский мудрец (**кто?**) сказал:

«Мы хорошо знаем, что Абсолют постоянно создает миры в Своем Бесконечном уме — и постоянно их разрушает, и что хотя между созданием и разрушением проходят миллионы лет — Самому Абсолютному это кажется лишь мгновением ока» (стр. 117).

2) В Бхагават Гите Кришна говорит:

«Миры и вселенные — и даже весь мир Брамы, один день которого равняется тысяче «юг» (четыре миллиарда земных лет) и каждая ночь которого занимает столько же времени — и этот мир должен возникнуть и исчезнуть...

«Дни Брамы сменяются ночами Брамы. В дни Брамы все вещи возникают из невидимости и становятся видимыми. А с приходом ночи Брамы все видимые вещи снова исчезают в невидимость. Вселенная, которая раз существовала, расплывается и потом снова воссоздается».

И дальше Кришна говорит: «В конце Кальпы — дня Брамы — периода творческой деятельности, Я отзываю в свою природу все вещи и все существа. А в начале следующей Кальпы Я выпускаю из себя все вещи и все существа и снова осуществляю мой творческий акт» (С. 117).

La Bhagavad-Gita jn le chant du Bienheuseut. Emile Burnoux. Париж. Нанси. 1861 г. Половой принцип в ведийской религии

Половой принцип в религии выставлен в Бхагават Гите в песнях XIV и XV.

Еще в VIII песни Кришна говорит:

Первое Божество — мужской принцип (С. 4).

В XIV песни (стих 3) сказано:

«Маткой (matrice) мне служит Верховное Божество, там я кладу зародыш, который, о Барата, есть начало всех живых,

4. Из тел, которые во всех матках, Брама есть громадная матка, а я есмь отец, дающий семя.

Песнь XV называется «Йога прихождения к мужскому принципу». Она написана довольно темно. Во всяком случае отмечает половое различие в божестве. Этот мужской принцип есть сам Кришна, ибо «первичный мужской принцип верховный неразрушимый» — «носит название Верховной Души» и «проникает во все три мира и их поддерживает» (строфы 17 и 18). Должно заметить, что XV песнь говорит по этому поводу: «О воин без греха, я тебе изложил самую таинственную из доктрин» (строфа 20).

Примечание. Магабарата, 6 часть которой составляет Бхагават Гита, появилась по мнениям разных ученых от V века до Рождества Христова (и даже раньше) до I века по Р.Х. Составлена она в добрахманский период, а переделки испытала в брахманский. Самая Бхагават Гита вставлена в поэму позднее, и полагают, что она сложилась *после образования философских школ*, вероятно в первых веках по Р.Х.

Ведийско браманская космогония
(С.Д. Эльманович. Законы Ману. Перевод с санскритского, СПб, 1913 г.)

Законы Ману
Глава I

5. Этот (мир) был тьма, невидимый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в глубокий сон.

6. Тогда божественный Самосущий (Свайямбху, сам) невидимый, но делающий все это, великие элементы и прочее видимым, явился с непреодолимой силой, рассеивая тьму.

7. Этот постигаемый только умом, неуловимый для чувств, невидимый, вечный, заключающий в себе все созданные существа и непостижимый, воссиял по собственной воле.

8. Возымев намерение произвести из своего тела различные существа, но в начале создал воды, и положил в них свое семя.

9. Это семя стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу. В этом яйце он сам родился, как Брахма, прародитель всего мира.

...

12. Этот божественный (Брахма), пробыв в этом яйце целый год, сам (только) силою своей мысли разделил его на две половины.

13. И из этих двух половин он создал небо и землю, между ними срединную сферу, восемь стран света и вечное хранилище вод.

14. Из самого себя он также произвел внутреннее чувство (манас) и существующее и постижимое, а также из внутреннего чувства сознание, обладающее качеством самосознания (и) господствующее.

15. Кроме того великую душу (махатма) и все (творения), одаренные тремя качествами и, в их последовательности, пять органов, которыми воспринимают предметы, им подлежащие.

15. Соединяя малые частицы этих шести, обладающие чрезвычайной энергией, с частицами самого себя, он создал все существа.

И т.д.

Это место у Шантепи излагается так:

«Непостижимый, неисповедимый, превечный и т.д. побуждаемый своим стремлением, возжелал произвести из себя различные существа. Тогда прежде всего он создал воду и положил в нее зародыш. Семя это превратилось в золотое яйцо, сиявшее подобно солнцу, в котором он сам, отец всех миров, родился в образе Брамы. Созданный этой первою причиной, непостижимый и превечный, одновременно существующий и несуществующий, гомункул этот (Пуруша) сделался в мире известным по именем Брамы. Он, высочайший, провел целый год в золотом яйце и затем разделил его одною своей мыслью на две части. Из двух половин скорлупы образовал он небо и землю, а между ними поместил воздушное пространство, восемь стран света и постоянное вместилище для воды».

Шантепи прибавляет: «Хираниагарба есть не только золотое яйцо, но также и самостоятельное божество, которое подобно Браме, Пуруше и Праджпати почитается создателем мира (Т. 2. С. 54).

Первые 24 стиха «Законов Ману» сообщают такую историю вселенной. Это повествование очень авторитетно. *Ману* (по-санскритски «человек») называются четырнадцать прародителей человечества, каждый из которых управляет в течение «манвантара» («век Ману»), продолжающегося 4 320 000 лет.

Тот Ману, которому приписываются *Законы Ману*, по преданию есть *первый* из этих прародителей (Ману Свайямбху). Он разъясняет каким-то «великодушным мудрецам» (не махатмы ли?) следующее:

Мир был — тьма, невидимый, неопределимый, непознаваемый для разума, как бы совершенно погруженный в глубокий сон. Божественный Самосущий (Свайямбху), невидимый, но все делающий видимым, явился с непреодолимой силой, рассеивая тьму. Он — невидимый, постигаемый только умом, неуловимый для чувств, вечный, заключающий в себе все созданные существа, непостижимый, воссиял по собственной (воле).

Возымев намерение произвести из своего тела различные существа, он в начале создал воды и положил в них свое семя. Оно стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу. В этом яйце он сам родился, как Брахма, прародитель всего мира. Воды называются *мара*, ибо они действительно являются произведением Нара, так как были его первым местопребыванием, он поэтому именуется Нараяна.

Примечание Эльмановича гласит: «Нара есть другое имя Высочайшей души». Булич в Брокгаузе говорит, что Нара (по-санскритски «человек») — первый человек вечно существующий. А «Нараяна» древнейшее из божественных существ, изображаемых плавающим при начале мироздания на кольцах змеи Шеша, символ вечности. Впоследствии Нараяна отождествлялся с Вишну, а также Брамой.

Из этой (перво) причины, невидимой, вечной и существующей и непостижимой, был произведен тот дух (Пуруша), который славится в этом мире под названием Брамы. Этот божественный Брама, пробыв в этом яйце целый год (какой **год**? Год Брамы или человеческий?), сам, силою своей мысли разделил его на две половины, из которых создал небо и землю, между ними срединную сферу, восемь

стран света и вечное хранилище вед. Из себя самого он также произвел *манас* (внутреннее чувство) и существующее и непостижимое, а также из внутреннего чувства (манаса) — сознание (аханкара), обладающее качеством самосознания и господствующее. Кроме того, великую душу (махатма) и все творения, одаренные тремя качествами (так называют доброту (*сатва*), деятельность (*раджас*) и бесстрастность или темноту (*тамас*)), и в их последовательности пять органов, которые воспринимают предметы, им подлежащие. Соединяя малые частицы этих шести (пять внешних и одно внутреннее чувство), обладающие чрезвычайной энергией, с частицами самого себя он создал все существа. Так как эти шесть (родов) малых частиц, которые составляют сущность создателя, входят (а шри) в эти создания, поэтому мудрые называют его облик шарира (тело). В него проникают грубые элементы со своими функциями и внутреннее чувство через свои малые частицы, вечный творец всех существ. Из малых (образующих) тело частиц этих семи могущественных принципов (внутреннее чувство, пять внешних чувств и махатма, то есть великая душа) происходит этот мир, преходящий из неизменного. Между ними каждый последующий элемент приобретает качества предыдущего и обладает числом качеств, показывающих его место (в последовательном роде). И вначале он назначил всем (созданным существам) согласно со словами веды, их имена, род деятельности и образ жизни. он Владыка также создал разряд богов, одаренных жизнью и предназначенных к деятельности и невидимое множество Садхьев (второстепенных божеств) и вечное жертвоприношение. Из огня, ветра и солнца он произвел троякую вечную Веду, названную Риг, Яджур и Сама, для надлежащего исполнения жертвоприношения; время и разделение времени, звезды и планеты, реки, океаны, горы, равнины и неровности; религиозные подвиги, речь, наслаждение, желание и гнев: все это творение он равным образом создал, желая дать бытие этим существам. Кроме того, чтобы различить действия, он отделил достоинство от беззакония и подчинил творения противоположным состояниям, как например, страданию и наслаждению. При помощи малых подвергшихся изменению частиц и пяти (элементов), которые были упомянуты, создан этот весь мир в надлежащем порядке. И к какому роду деятельности Владыка вначале предназначил каждое (из существ) — этот только оно и выполняет само по себе при каждом появлении на свет. Какое качество он предназначил каждому при (первом) творении, зловредность или безвредность, кротость или жестокость, добродетель или порок, правду или ложь, — также (впоследствии) само по себе проникает в него. Подобно тому как при смене времен года, каждое время само по себе принимает свои отличительные признаки, так и существа, одаренные телом (возобновляют при новых рождениях), свой предназначенный род деятельности. Для благосостояния миров он создал из своих уст, рук, бедр и ног брахмана кшатрия, вайшью и шудру.

Разделив свое собственное тело, Всевышний стал из половины мужчиной и из половины — женщиной. От нее он произвел *Вираджа* (М.Вирадж — первое существо, порожденное Брахмой: олицетворение начального явления в природе, возникшего путем законов органических). Но знайте, доблестнейшие из дваждырожденных, что я, которого создал сам Вирадж, по совершении религиозных подвигов, — творец всего этого (мира).

И я, желая произвести созданные существа, по совершении очень трудных религиозных подвигов, призвал к жизни десять великих мудрецов — Маричи, Атри, Ангираса, Пуластью, Пулаху, Крату, Прачетаса, Васишту, Бхригу и Нараду. Они создали семь других Ману, преисполненных блеска, богов и их местопребывание и великих мудрецов, одаренных беспредельною властью, Якшасов (слуг Куверы, демонов именуемых) Ракшасы и Пишачасы, гандхарвов (или небесных музыкантов), асуров (змееподобные божества именуемые) супарнас и разные классы предков, молнии, громы и тучи, неполные и полные радуги, падающие метеоры, сверхъестественные шумы, кометы и небесные светила разного рода, (коневидных) киннаров, обезьян, рыб, птиц разного рода, скот, красного зверя, людей и плотоядных животных с двумя рядами зубов, малых и больших червей и жуков, моль, вшей, мух, клопов, всяких жалящих и кусающих насекомых, и разного рода недвижимые предметы.

Таким образом все это (создание) и движимое и недвижимое, было произведено этими великодушными, силою их религиозных подвигов, и по моему повелению, (каждое существо) сообразно с родом их деятельности. Какого рода деятельности предназначена здесь каждому из этих существ, это я подлинно объявлю вам, а также способ их рождения».

Объяснения Ману общеизвестны, кроме такого курьёза:

«Из теплой влаги рождаются жалящие и кусающие насекомые, вши, мухи, клопы, и всякие другие творения (этого) рода, которые появляются от теплоты».

Относительно *предков* в III-й главе Законов Ману (стих 201), сказано: «От мудрецов произошли предки, от предков боги и Данавы, от богов же в последовательном порядке весь движимый и недвижимый мир».

Примечание. Данавы — злые духи, противники светлых девов. Произошли от женской потенции Дану (потомки Дану) (Брокгауз).

В отношении растений стоит отметить лишь то, что «те растения, которые окружены многообразной темнотой (?), последствием их действий (в прежних существованиях), одарены самоощущением и испытывают наслаждения и страдание». Эти растения, стало быть, то же имеют переселение душ.

Далее Ману говорит: «Когда он, власть которого непостижима, создал таким образом вселенную и меня, он исчез в самом себе, неоднократно заменяя один период другим.

Когда этот божественный пробуждается, тогда этот мир приходит в движение. Когда он спокойно почивает, тогда эта вселенная погружается в сон.

Когда он пребывает в спокойном сне, одаренная телом существа, по природе предрасположенные к деятельности, прекращают свои действия, и жизнь (манас) приходит в бездействие.

Когда они сразу погружаются в эту великую душу, то он душа всех существ, мирно почивает в совершенном спокойствии.

Погрузившись в темноту, эта (душа) долгое время остается в соединении с органами (чувствования), но не исполняет своих функций.

Тогда она оставляет телесный облик. Когда облеченная (лишь) тончайшими атомами, она проникает в прозябаемое или животное семя, тогда она принимает соединившись (с тонким телом новый) телесный облик.

Таким образом он, неизменяемый, (попеременным) пробуждением и сном, непрерывно оживляет и разрушает это все движимое и недвижимое (творение).

И он составив эти постановления, сам сообщил их как следует мне только вначале. Потом я вручил их Маричи и другим мудрецам. Бхригу изложит здесь вполне изложит вам эти постановления, ибо этот мудрец узнал все без малейшего исключения от меня».

Далее идет рассказ Бхригу.

«Другие шесть великодушные, принадлежащие к роду того же Ману, происходящего от Самосущного (Свайямбху) — Сварочиша, Ауттама, Тамаса, Райвата, Чакшуса и Вивасвата. Каждый из них произвел созданные существа, первый из них — Свайямбхува, они управляли всем движимым и недвижимым (творением) каждый в продолжении периода (назначенного ему)»...

Учение о периодах таково: «Солнце разделяет дни и ночи, и человеческие и божественные. Ночь назначена для отдыха созданных существ, а день для труда.

Днем и ночью *предков* является месяц, делится он по полумесяцам. Темные (две недели) — их день для совершения дел, освещенные (две недели) — их ночь для сна.

Днем и ночью *богов* является год. Полугодие, когда солнце движется к северу, есть день, полугодие, когда оно направляется к югу — ночь. Продолжительность ночи и дня Брахмы и разные периоды (йюга), в их последовательности, следующие:

Четыре тысячи лет *богов* составляет (по словам мудрых) период Крита. Сумерки предшествующие состоят из такого же числа сот и сумерки последующие (утренние) из такого же числа.

В остальные три периода с их сумерками — тысячи и сотни уменьшаются на единицу в каждом.

Эти 12 000 (лет), о которых только что упоминалось, как о сумме четырех (человеческих) периодов, называются периодом *богов*.

Сумма тысячи периодов богов составляют один день Брахмы, и ночь его продолжается столько же времени. По окончании этого дня и ночи он, почивающий, пробуждается и по пробуждении создает внутреннее чувство (манас) и существующее и непостижимое. Внутреннее чувство, побуждаемое желанием (Брахмы) творит, исполняет дело творения, видоизменяя самого себя, следствием чего является эфир, который, по словам мудрых, обладает качеством звука. Из эфира, вследствие видоизменения его, происходит чистый могучий ветер, разносящий всякий запах и обладающий качеством осязания. Далее из ветра, подвергшегося изменению, является озаряющий и разгоняющий тьму лучезарный свет, качеством которого считается видимая форма. А из света, подвергшегося изменению, (произошла) вода, с качеством вкуса. Из воды — земля с качеством запаха. Так создано вначале.

Вышеупомянутый период богов, 12 000 (их лет), повторенный семьдесят один раз — (составляет то что) здесь называется периодом Ману (Манвантар).

Манвантары, создания и разрушения (мира) бесчисленны. Высочайшее существо, *как бы играя*, создает их каждый раз.

В период Крита правда четвероногая и полная и (также) истина. Никакой выгоды не было людям от несправедливости. В другие три периода, вследствие (неправильного) понимания, правда теряет постепенно по одной ноге и от (преобладания) воровства, лжи и обмана — заслуга (приобретенная людьми) уменьшается на одну четверть (в каждом).

Люди свободны от болезней, достигают всех своих целей и живут по 400 лет в период Крита, но в Трете и (в каждом) из) последующих периодов их жизнь уменьшается на одну четверть.

Жизнь смертных, упоминаемая в Веде, желанные результаты жертвенных обрядов и (сверхъестественная) сила одаренных телом (существ) распределяются между людьми соответственно (характеру) периода.

Одни обязанности (предписываются) людям в периоде Крита, другие в Трете, иные в Двапаре и иные в периоде Кали, соответственно уменьшению продолжительности периодов.

В периоде Крита главной (добродетелью) объявляется (совершение) религиозных подвигов, в Трете (божественное) знание, в Двапаре (исполнение) жертвоприношений, в период Кали одна щедрость.

Здесь кончается 86 стих, а далее идет уже рассказ о кастах, их происхождении и обязанностях.

«Вы встретите у индусов указание на всемирное философское понятие о всеобщем ритме, который проявляется в смене чередующихся периодов всемирной деятельности и бездействия. Учения йогов утверждают, что все время проявляется в *циклах*» (С. 248). Это — во-первых — день и ночь. Второй фазис циклического времени — месяц. Третий — год. Дальше идут более крупные фазы. Есть тысячелетние циклы. Обычное подразделение циклов начинается с «Великого года» (360 земных лет). Двенадцать тысяч великих годов составляют «великий цикл» (4 320 000 земных годов). Семьдесят пять великих циклов составляют «манвантар», в конце чего «вся земля погружается в воду, пока не останется ни единого признака суши. Такое состояние длится период, равный 71 великим циклам. *Кальпа* состоит из 14 манвантар. Самый длинный цикл Майя Пралайя состоит из 36 000 Кальп, когда *Абсолютное поглощает в себя* ***все*** *свои проявления* и *пребывает лишь в своей благоговейной бесконечности и единстве*. За этим периодом следует другой столь же продолжительный, а оба вместе называются *днями и ночами Брамы*» (С. 250).

Раньше было сказано:

«Философия йогов учит говорить о существовании мировой творческой Воли, выходящей из Абсолюта, и действующей по установленным естественным законам, выполняя в мире активную творческую работу» (стр. 50). «Она эманация из разума Абсолюта, действующее проявление Его Воли, — продукт, скорее, психический, чем физический, и, конечно, насыщенный жизненной энергией своего источника» (стр. 50).

Что же Творческий Принцип и есть эта творческая Воля? Так ли следует разуметь? Или это какая-то новая выдумка?

«Учение йогов (говорит Рамачарака) знает многое о «Днях и Ночах Брамы», о «Вдыхании и выдыхании Творческого Принципа», о периодах «Манвантара» и периодах «Пралайя». Эта идея проходит через всю историю мысли Востока, хотя в различных формах и толкованиях. Идея эта заключает в себе оккультную истину, что в Космической Природе существуют чередующиеся периоды Деятельности и бездеятельности, Дни и Ночи, Вдыхание и Выдыхание, Пробуждение и Сон. Этот основной закон проявляется во всей Природе от вселенных до атомов» (С. 116).

«Во многих изложениях индусских учений говорится, будто бы и сам Абсолют подлежит этому закону ритма и имеет, подобно своим проявлениям, свои периоды покоя и работы. Это правильно (??). Высшие учения этого не говорят, хотя на первый взгляд и кажется, что они содержат такое утверждение. На самом деле учение говорит, что Творческий Принцип (Что это еще за новый фактор — Творческий Принцип?? Откуда он взялся?) хотя и *проявляет* этот ритм, но сам он, как ни велик, является все же только проявлением Абсолюта, а не самим Абсолютом» (С. 116).

Примечание. Это все равно: если Творческий Принцип, проявляемый Абсолютом, подвержен ритму, то значит и Абсолют подвержен ему, ибо когда не действует Творческий Принцип — то ничего не делается и стало быть Абсолют бездействует.

Правда Рамачарака, желая выгородить Абсолюта из ритма, говорит:

«У Абсолюта никогда не бывает прекращения деятельности. Пока в одном мире или системе миров — *ночь*, в других системах идет интенсивная деятельность *полдня*» (С. 116).

Но чем же действует Абсолют, если Творческий Принцип погрузился в покой? Или Творческий Принцип погрузился в покой лишь в одной вселенной, а в других нет? Но тогда значит он вовсе не подвержен закону ритма, а только переходит, так сказать с одного фронта на другой, на одном давая армии отдых, а на другом начиная энергической наступление. Невозможно понять смысл этого. Если бы вещи и силы не были проявлением Абсолюта, то можно было понять, что они нуждаются в отдыхе. Но ведь Творческий Принцип — проявление никогда не отдыхающего Абсолюта. Почему же он изнемогает? Почему, особенно, *дни и ночи* равны по величине?

Если сказать, что вещи и силы «конечны», тогда как Абсолют бесконечен, то и это не объясняет дела. Все-таки действенность «конечных» вещей зависит от Творческого Принципа, и если он не изнемогает, то каким образом могут они изнемогать? Ведь они не имеют *самостоятельной* силы и бытия, они — не более как отражение тени на бесконечном экране Абсолюта (С. 123).

Все это, конечно, представляет лишь старания Рамачараки выгородить Абсолют от бездействия, хотя сам же он (С. 250) говорит, что в цикле Майя Пралайя «Абсолютное поглощает в себя *все* свои проявления и пребывает лишь в своей благоговейной (?) бесконечности и единстве».

Уже не «Творческий Принцип», а Абсолютное.

Смысл философии индусов однако совершенно ясен, и конечно она представляет не какое-либо откровение каких-то великих души из необычайно высоких «планов», а ..... самое естественное построение ума человеческого, обобщающего известные ему явления дня и ночи, сна и бодрствования, вдыхания и выдыхания. Подобно тому, как человек часть суток действует, а в другую сном восстанавливает свои силы, — так и вся природа. Общее наблюдение тонкого и вдумчивого ума индусов, в связи с гигантской фантазией, с любовью к гигантскому — создали все это учение.

Индусский мудрецы заметили, что всякий процесс сил природы представляет две фазы: сначала силы скапливаются посредством интеграции, затем накопленная их масса начинает приходить в какое-то деятельное состояние, причем в процессе начинается дифференциация. По достижении крайнего предела дифференциации — происходит разрушение всего процесса, и наступает некоторая остановка. Потом — снова начинается накопляющий силы процесс интеграции, переходящий в дифференцировку и так далее без конца. При этом индусы подметили, что количество силы остается одно и то же: что растрачено днем, накапливается ночью. Количество тепла, дождя и т.д., кажется, одно и то же в целом цикле, и то что растрачено летом — накапливается зимой, чтобы снова дать лето, которое, растратив тепло, превращается в отдыхающую и накапливающую зиму, ... уставшая за день природа отдыхает и накапливает силы ночью. Количество же силы остается неизменным.

Умный наблюдающий ум легко мог все это подметить и создать соответственную философию. Божество Индусов — есть не что иное, как сила природы, или наоборот — силы природы суть не что иное, как божество. Естественно, что закон «ритма», дня и ночи, вдыхания и выдыхания, должен распространиться на божество, на самого Браму. Отсюда дни и ночи Брамы. Что касается миллиардов лет, то как же иначе выразить величие природы и божества? Эта роскошь цифр является по такому же психологическому закону, как гигантские статуи богов, бесчисленное количество рук на идоле или грудей у Дианы Эфесской и т.п.

Для того чтобы создать такую философию не нужно вовсе никаких откровений из высших плоскостей бытия. Достаточно простой логики человека, наблюдающего ход явлений вокруг себя. Если Рамачараке так хочется выгородить Абсолют из «Ночей и Дней Брамы», то конечно потому, что это было бы единственное качество его, не вытекающее из наблюдения, а требующее откровения, и возвышающее Абсолюта в действительного *Бога*, которого Рамачарака узнал вовсе не из откровений «Великих Душ», а из христианского учения. Этот высший пункт понятия о Боге ему хочется присвоить своей индусской философии.

[Пропуск в рукописи — *прим. ред.*]

к спасению...8) Они верят, что Бог неусыпно печется о них и т.д.

Таким образом — идеи личности и личного Бога очень врываются в индуизм, и многое в философии Рамачараки является очевидной попыткой дать в ведаизме место чему-либо сходному с личностью и осмыслить мировой процесс сотворений и разрушений. Но вопрос не

в том, что *придумали* или *придумают* ведаисты для украшения своей философии, а в том, *какова их вера по ведаическому откровению*.

Говоря о мировом процессе, и судьбах мира и людей, современные йоги утверждают, что их учение основано на древнейшем *откровении* и разных великих душ, и воплощенных. *Каково* же это откровение? В этом весь вопрос.

Школа Санкьи

Философию Санкьи Булич (в словаре Брокгауза) определяется так:

«Санкья исходит из вполне определенного пессимистического взгляда на мир. Всякая сознательная жизнь есть страдание. Величайшее зло этого мира — необходимое возвращение смерти при каждом новом существовании... Надежда на прекращение всякой сознательной жизни при разрушении мира тщетна, ибо за этим разрушением последует новый период созидания, при котором снова начнется странствование душ из одной формы в другую. только с помощью философии человек может достигнуть спасительного познания, заключающегося в признании абсолютного различия духа от всего материального мира.

...Главная характеристическая черта школы Санкья — *атеизм*, отрицание вечного верховного существа, создавшего и поддерживающего мир. Эта черта резко отличает систему Санкьи от школы йога. Атеизм Санкьи вытекает из учения, что бессознательной природе присуще стремление развиваться для пользы чисто рецептивных душ, а также из связанного с этим учением общеиндийского представления о последствиях деятельности всех живых существ — последствиях, которыми вышеназванное стремление природы возбуждается и определяется. Последователи Санкьи поддерживают свое атеистическое учение указанием на то, что при теистическом миросозерцании возникновение зла является неразрешимой загадкой и неизбежно влечет за собой упрек верховному существу в жестокости и пристрастии.

...По учению (школы) в мире существует два вечных исконных начала, различных в самом своем основании и потому не возводимых ни к какому высшему единому началу: материя и душа.

Новейший браманизм

«Провозвестие Рамакришны». С предисловием и введением Суами Абхедананды. Перевод с английского. СПБ., 1914 г. Книгоиздательство «Новый человек»

Учение Рамакришны, как вообще новый буддизм, — есть учение во всяком случае противохристианское. Сам Рамакришна выставляется великим авторитетом, а именно воплощением Божества. Он жил в середине XIX века, и имеет воплотиться снова, на этот раз *на западе*, то есть вероятно, надо думать, в Европе. По объяснению Суами Абхедананды «великая миссия» Рамакришны «заключалась в том, чтобы показать основное единство, лежащее под всем видимым разнообразием религий и *установить универсальную религию* частичным выражением которой являются все отдельные вероучения» (С. 9).

По мнению Абхедананды «Рамакришна доказал (?), что «все религии подобны путям, ведущим к одной цели — и что постижение одного и того же всемогущего Существа есть высший идеал христианства, магометанства, иудаизма, индуссизма, религии Зараостра и пр.». Он провозгласил «вечную истину», что Бог один, но имеет много аспектов, и что разные народы поклоняются одному Богу под разными именами и формами» (С. 15).

Нужно оговориться, что Рамакришна все это только *сказал*, но ничуть *не доказал*. Никаких доказательств у него нет, а есть лишь заявление, основанное на будто бы божественном созерцании, которое он неоднократно имел в сверхсознательном состоянии *самадхи*. Сверх того, Рамакришна нигде не упоминает ни иудаизма, ни Зараостровой веры. Знание различных религий у него крайне поверхностно. Он знает только свои индусские учения и секты. О магометанстве никогда ничего ясного не говорил. О христианстве говорит крайне слабо, неполно, и сверх того по-видимому не сознает, что многое в аскетических правилах у него явилось несомненно из христианства, ибо в историческом браманизме и буддизме этого не было, у христианских же аскетов сказано много веков тому назад. Это именно и есть единственно ценное, что находим у Рамакришны.

Рамакришна полноты христианского учения не знает. Да трудно и представить, откуда ему узнать. По-английски он не знал ничего, кроме отдельных фраз вроде «хорошо», «благодаря» и т.п. Правила же христианской аскетики, вероятно, дошли к нему в индусских отголосках под влиянием проповеди христианства.

При всем том Рамакришна заявляет: «Перепробовав все религии (?) я убедился, что Бог — это все, а я Его часть, что Он Господин, а я Его слуга, и опять я убедился, что Он — это я, а я — это Он» (21). «Тот, кто есть Кришна, в то же время и Шива, и Божественная Мать (богиня Кали), и Христос, и Аллах» (20). Люди различных сект (это все с его точки зрения — секты) напрасно ссорятся. «Христиане говорят, что никто не может достигнуть Царства Небесного иначе, как путем Христа. Христос есть единственный путь, и христианство единственная религия: все остальные религии ложны. Но это показывает только узость ума» (С. 20).

Хотя Рамакришна относится к Господу Иисусу Христу вообще с почтением, считает Его воплощением Бога, и причисляет Его к наиболее им ценимому разряду Бхакти, но ставя Его выше «обыкновенных смертных» — не дает Ему никакого исключительного значения, и относит Его в «категорию», где у людей может быть особое воплощение Бога (Аватар) «подобно Иисусу Христу, Кришне Будде, Чайтанье и их последователям высшего порядка» (стр. 206). Спаситель не выше (а быть может и ниже) самого Рамакришны, которому было открыто, что он, Рамакришна, есть тот самый, который был Рамой, Кришной, Буддой, Чайтанья (С. 280).

Спасителя, как Единородного Сына Божия, Рамакришна этим упраздняет, равно упраздняет Христианство, как абсолютную истину и низводит его в разряд истин относительных и частичных.

Думать, что Христос есть единственный путь — это по мнению Рамакришны, «показывает узость ума» (С. 20).

Рамакришна

В виду приписываемого себе Рамакришной столь авторитетного положения, превышающего положение Спасителя, и имеющего подчинить учение Христа своей новой Универсальной религии, становится важным вникнуть в содержание этой новой религии, и в тот путь, на который она желает направить нас вместо пути Христова.

Индийское многобожие фактически упраздняется Рамакришной, который не отрицает ни одного из каких-либо божеств, но считает их только проявлениями одного и того же Бога — Абсолютного бытия.

«Что такое Абсолют — никто не может сказать. Тот, кто достиг Абсолюта — не может ничего сообщить о нем» (С. 174). Но «Господь живет как всепроникающее существо (Вибху) одинаково во всех существах, больших и малых, живет даже в самых маленьких насекомых» (С. 81). Он «живет во всех вещах, одушевленных и неодушевленных. Поэтому все что ни существует, может быть объектом поклонения, будь это люди, звери или птицы, растения или минералы» (С. 28). «Бог живет во всех людях, даже в самых дурных» (С. 28). Можно поклоняться и изображениям божества. «Абсолютное Бытие, Разум и Блаженство наполняет и проникает всю вселенную и проявляется во всех формах» (С. 46). «Бог, человек и природа неразрывно связаны между собой...» (С. 203).

«По истине я вам говорю — этот мир есть Царствие Божие» (С. 62). «Бог проявляет себя (также) в форме Дживы (индивидуальной души мира). Все живет и существует в нем и через его Существо»... «Я, говорит Рамакришна, вижу Бога ходящим во всех человеческих фигурах вокруг меня, и проявляющим себя одинаково и через мудреца, и через грешника, через добродетельного и порочного... Бог и в форме святого, Бог и в форме грешника... Кто достиг такого ощущения Бога, тот уже находится по ту сторону добра и зла, выше добродетели и порока, и он чувствует, что божественная воля действует во всем» (С. 63). Рамакришна приводит рассказ о взбесившемся слоне, который бросился на прохожего. Погонщик слона кричал ему, чтобы тот спрятался. Но прохожий рассудил, что Бог и в нем, и в слоне, а потому не станет давить самого себя. Однако, слон его чуть не убил и на жалобы прохожего мудрец сказал ему: «Если Бог был в слоне, он был также и в погонщике. Почему же ты не обратил внимания на предупреждение погонщика?».

При такой философии по ту сторону не только добра и зла, но и здравого смысла — учение Рамакришны можно бы назвать ультрапантеистическим. Однако, он Абсолютного Брахмана ставит все-таки выше природы. «Саттва есть охранительная сила вселенной. Раджас — созидательная творческая, Тамас — разрушительная. Но Брахман или Абсолют выше Саттвы, Раджаса и Тамаса, и он также выше Практити или природы» (С. 172).

В каком отношении Брахман выше природы: это, вероятно, объясняется происхождением явлений природы.

Есть только два существенных различия в Божестве, хотя оно все-таки едино. Бог существует в виде *Абсолютного Брахмана*, существует в виде *Божественной Матери* (богини Кали). Она есть не что иное, как его энергия. «Брахман и Божественная Мать, Абсолют и его Энергия — одно и то же» (С. 89). Но когда Абсолютное бездея-

тельно — то это Брахман. Когда творит, сохраняет и разрушает — это Кали (С. 105). «Где нет никакой деятельности — там *состояние* Абсолютного Брахмана, а где эволюция и разрушение — там проявление Божественной Матери» (С. 232).

К этой Божественной Матери — Кали — Рамакришна проявляет самую экстатическую любовь, через нее он познает и Бога. И однако, она творит то, что именно и требуется от себя отбросить. Общий смысл жизни, то есть бытия феноменального, состоит в эволюции явления из Абсолюта и инволюции обратно в Абсолют (С. 69). Когда инволюция совершится, то человек уже не возвращается в этот мир, и не рождается ни в каком другом мире (С. 190–191). В этом же мире эволюции, мире феноменальном — все эфемерное, все не истинно. Самое гибельное чувство «Я», от которого надлежит отделаться для того, чтобы ощутить Бога, — создано ею же, богиней Кали: «По воле Божественной Матери все смертные (Джива) обладают чувством «Я», и она же открывает душе человека, находящегося в состоянии Самадхи (сверхсознание, когда является ощущение Бога) — что все живые существа и вся вселенная — только проявление Божественной Энергии» (С. 93). Таким образом она дает лжеощущение их индивидуальности и сама же некоторым открывает ложность его. Этим она освобождает из этих счастливцев мира «игр», как выразился один ученик Рамакришны. Рамакришна сказал: «Моя Божественная Мать любит *играть*... Ей доставляет удовольствие давать иногда свободу одному из сотен тысяч ее детей».

— Господин, спросил ученик, но она может, если хочет, освободить всех. Почему же связала она нас по рукам и ногам цепями мира?

Рамакришна отвечает: «Я думаю, что такова ее воля. Ее воля заключается в том, чтобы играть со всеми этими вещами. Если все одновременно будут выигрывать, то не будет никакой игры. Очевидно ей это не нравится. Она хочет, чтобы игра продолжалась» (108).

Это объяснение — не шутка.

Песнь «Великая тайна», которую пел Рамакришна, пишет такую картину «радости» богини Кали:

Божественная Мать всегда играет с богом Шивой
в блаженной радости.
Она много пила, но не падает,
Она танцует на груди своего супруга,
Мир потрясается под тяжестью ног ее,
Оба они у предела безумия,
Оба они бесстрашны и свободны.
(С. 243)

По поводу таких объяснений йог Рамачарака (Жнани йога. С. 104) замечает:

«Иные хотели заставить нас верить, что Абсолют занимается "игрой" или "развлечением", порождая миры и их обитателей. Можно ли серьезно думать, что сам Абсолют, подобно детям, играл людьми, мирами и людьми, как болванчиками или оловянными солдатиками. Как жалок человек в своих попытках разгадать загадку Безконечного».

И однако Рамакришна есть воплощение божества, он в своем самадхи погружался в Абсолют.

И в откровении Ману сказано (стих 80): «Манвантары, создания и разрушения (мира) бесчисленны. Высочайшее существо, как бы играя, создает их каждый раз».

Таково представление его о существе Божием. Ссылаясь на тот бесспорный факт, что Бог есть только один, Рамакришна говорит, будто все религии почитают одного и того же Бога. Но это несомненная ошибка. Бог один, но многие почитают не Его, а другие существа, принимаемые ими за Бога. И если есть то существо, которое с таким восторгом представляет себе Рамакришна, то оно конечно не есть Бог Создатель мира, и упоминаемые им религии почитают не его.

Рамакришна представляет Бога в двух состояниях: это Брахман Абсолют, который есть абсолютное бытие, безусловно пассивное, бездеятельное. Но абсолютно бездеятельное бытие есть не что иное, как небытие, ибо в самом понятии бытия заключается понятие о какой-либо жизни, а следовательно какой-то деятельности. Если нет жизни, то нет и бытия: это тавтология. По Рамакришне же Абсолютная бездеятельность может явиться и в состоянии деятельности, и когда эта энергия проявляется, то оно в виде Божественной Матери переходит в забаву творчеством и разрушением. Такая концепция Божества представляет смесь буддийского атеизма с языческим культом сил природы, которые языческому уму дикого народа могут действительно представляться просто бессмысленной игрой рождения и разрушения. У того Абсолютного Разума, каков есть Бог, такой игры ундин и сильфид — нет. Его творчество и Его разрушение полны идеи, разума, плана.

Только незнание других религий (кроме индусских сект) позволяет Рамакришне думать, будто бы поклонники Агурамазды или магометане почитают того псевдо Бога, какой представляется Рамакришной. Что касается иудеев, верных Богу Авраама и Моисея, то они почитают истинного Бога, того же, которого чтут Христиане, Бога Создателя и Промыслителя, Вседеятельного, Всемогущего, Вселюбящего. Он, конечно, есть Абсолютное бытие, но Сознательное, деятельное. Он не есть ни Абсолютный Брахман, ни игривая богиня Кали.

Таким образом «универсальная религия» начинается с ошибочного представления, будто бы все религии чтут только того Бога, а другие существа — «тварь», в чем и состоит язычество. Рамакришна почти не отличает Создателя от Его создания. Но это путь не к Богу, а от Бога. На таком пути иные доходят даже до борьбы против Бога, каковы все оттенки поклонения Сатане.

Рамакришна упорно повторяет, что дело не в познании существа Божия, а в ощущении Его. Бесспорно, что Существо Божие непостижимо, но постижимы его энергии, Его проявления, наконец постижимо Его собственное откровение, которое Им нам дается именно для сознательного существования и направления нас по путям Божия Промысла. Последнее совершенно необходимо и для задачи непосредственного ощущения Бога, которая конечно есть первенствующая для религиозной жизни. Рамакришна не понимает этого последнего обстоятельства. Богоощущение может быть обманчивым, может быть не

действительным богоощением, а состоянием *прелести*, в каковом без сомнения и находился Рамакришна.

Ошибочное представление Божества опасно тем, что при этом мы можем, ища богообщения, впасть в прелесть, и вступить в общение вовсе не с Богом, а с существами Ему враждебными. Рамакришна убежден, что в состоянии Самадхи — человек видит Бога. Но что такое Самадхи? Судя по описаниям Рамакришны — это есть состояние экстаза, «исступления», утраты сознания мира и погружение в «сверх сознание». Вот в безошибочности этого «сверх сознания» заключается весь вопрос. Рамакришна в состоянии Самадхи погружается в некоторый «транс» спиритов. Но приведя себя в состояние наиболее удаленное от возможности критики разума и сознания, а следовательно, допустим, наиболее благоприятное для получения непосредственных воздействий духовного мира — от кого мы получим это общение? Кто войдет с нами в связь? Рамакришна убежден, что именно Бог и никто другой. Но это бесспорная ошибка, подтверждаемая духовным опытом подвижников.

В состояние экстаза приводили себя жрецы Молоха, камлающие шаманы, хассиды и т.д. В том же состоянии и наши подвижники принимали Дьявола за Христа. Вообще в этом состоянии получались совершенно *различные* откровения. А стало быть ясно — что получались они *не от одного и того же существа*.

Упражнения йогов

Пр. Макс Мюллер. Шри Рамакришна Парамагамза. М., 1913

Йога, как технический термин, значит прилежание, сосредоточение, усилие. Понятие союза с Божеством, которое имело это слово раньше, было давно оставлено.

Мантра йога состоит в *повторении известного слова*, касающегося так или иначе Божества, и сосредоточения на нем всего внимания.

Лайя йога — сосредоточение всех мыслей на одной вещи или идее, так что человек как бы сливается с этой вещью в одно. В этом случае всего лучше сосредоточиться на идеальном образе Божества или *на имени его*.

Гаджа йога состоит в том, чтобы *задерживать дыхание* так, чтобы контролировать свой ум.

Хата йога занимается общим состоянием тела. Предполагается, что она может вызвать сосредоточение ума посредством *устремляя глаза* на одну точку, по преимуществу *на кончике носа*.

«Нам рассказали очевидцы, что йоги проводят недели и месяцы без пищи, не испытывают никакой боли, гипнотизируют людей одним взглядом, читают чужие мысли (стр. 20).

Что состояние *самади*, или *транс*, может быть достигнуто способами, употребляемыми йогами, это, кажется, подтверждают медицинские и психиатрические авторитеты (20, 21).

По письму Вивекананда

Рамакришна не получил систематического образования, но знал индусское учение очень хорошо. Отец его и сам он были брамины. Маленький Рамакришна повторял наизусть целые драматические религиозные

представления. В шесть лет он был уже хорошо начитан в Пуранах, а также в Рамаяне и Магабарате и в Шримад Багаваде, слыша все от «катаков». По-видимому, он знал эти произведения на бенгальском языке, ибо по свидетельству Мозумдара не знал совсем по-санскритски.

Десяти лет мальчиком он засмотрелся на белых журавлей на синем небе, и впал в *транс*. Он был отдан в школу браминов в Калькутте, но скоро ушел, ибо ему противны были рассуждения. Он искал самого Бога.

Молодым поступил в храм богини Кали. Он смотрел на изображение богини как на свою мать, мать всей вселенной. Он смотрел на изображение, пока не *терял сознания всего внешнего мира*. Иногда часами плакал, что не видит своей матери так хорошо, как бы хотел. Его считали сумасшедшим. После своего брака (то есть обручения) — он еще более умолял Кали явиться ему. «О мать, еще день прошел, а я все не нашел тебя». Его возили лечиться. Не помогло. Однажды он хотел убить себя в отчаянии, что не видит Кали, и тут она явилась ему. Эти видения становились все чаще.

Однажды он сказал себе, что если видения не суть игра его воображения, то пусть придут сегодня в храм, станут под этим бананом и заговорят со мной дочери Рани Расмони, которые до сих пор никогда не приходили в храм. Оказалось — девушки явились. «В этот день они почувствовали сильное желание побывать в храме» (Примечание. Действие на расстоянии.) Иногда Рамакришна настолько терял сознание, что не отличал себя от Кали, и возлагал цветы на себя вместо нее. Его уволили от обязанностей жреца. Потом начал двенадцать лет аскетических подвигов. Его самадхи длились по несколько часов. «В течение этого времени он не спал ни минуты здоровым сном, не мог даже дремать и его глаза, устремленные на одну точку, были постоянно открыты. Он брал зеркало и старался пальцем закрыть веки, но они не закрывались.

Тут пришла к нему неизвестная ....., знаменитая браманка, которая научила его йоге. Он прошел все восемь методов, которые приписываются Патанджали. Потом к нему пришел Тот Пури жнани, и открыл ему истины Веданты. По уходе Тота Пури Рамакришна старался быть в единении с Богом в состоянии нирви кальпи. Он полгода пробыл в состоянии самадхи. «В те дни я совершенно не сознавал внешнего мира». Он бы умер, если бы его не кормил один аскет, который старался пробуждать его, даже бил палкой и пользовался мгновениями, чтобы заставить его сделать несколько глотков пищи. Через шесть месяцев Рамакришна сильно заболел дизентерией, и через два месяца пришел в полное сознание.

После того он стал достигать любви. Высшая точка любви — это когда душа полюбит Бога, как жена любит мужа (чистой любовью). Рамакришна даже одевался в женские одежды. Наконец видел в трансе прекрасный образ Кали, и успокоился.

При свидании с Махендрой Рамакришна в самадхи был лишь очень рассеян и плоховато сознавал окружающее, но немножко говорил (С. 25).

Рамакришна говорит, что состояние самадхи не может быть описано словами. Он это называет божественным сознанием. Чувство

«Я» совершенно исчезает (С. 39). «Я» входит в божественное сознание и ощущает свое сходство с Бесконечным.

Познание Брахмана достигается в состоянии самадхи. В этом сверхсознательном состоянии постигается Брахман. Тогда течение мыслей прекращается и совершенное молчание царит в душе (С. 75).

У Рамакришны самадхи много раз было полусознательным, так что он говорил при этом (см. например, с. 91).

«*Семь степеней ума*. Первые три ступени в царстве мирских наклонностей. *На четвертой*, когда ум находится в очищенном сердце, душа замечает духовный свет. *Пятая*, когда ум приближается к горлу — человек любит слышать о Боге. *Шестая* — ум приближается к бровям — «перед ним встает видение Божественного существа, но обнять его не может». *На седьмой* ступени ум окончательно лишается чувства «Я», входит в Божественное сознание и ощущает свое единство с Бесконечным»... Что человек видит тогда? «Это не может быть описано словами,.. наступает Самадхи и никто не может рассказать, что тогда происходит» (С. 39).

«Бога можно ощутить исключительно *очищенным сердцем... Человек может делать тысячи попыток, но ничто не может быть совершенно без милости Бога*. Поэтому *без Его милости никто не может увидеть Его*. И не легкая вещь — получить Его милость» (С. 43).

Как увидеть Бога? «Взывайте к Богу с жаждущим сердцем и тогда вы Его увидите» (с. 51).

«Для того, чтобы увидеть Бога, *человек должен любить Его всем сердцем и всей душой*» (С. 52).

«Когда у него являлось желание узнать и осуществить идеалы той или иной религии, он находил ученого и доброго человека этой веры, который научал его.

Так он много занимался магометанством.

В последние годы жизни он стал узнавать и осуществлять христианство. Он видел в трансе Христа и в течение трех дней не мог говорить ни о чем, кроме Христа. Во всех этих видениях он их видел сначала вне себя, а потом он исчезали, как бы входя в него. Так было с видениями Рамы, Сивы, Кали, Кришны, Иисуса и всех других богов и пророков. После всех этих видений и осуществления многих религий в жизни, он пришел к заключению, что все религии истинны, хотя каждая из них берет только одну сторону неделимого и вечного бытия, знания и блаженства.

Рамакришна не получил никакого образования, но *имел поразительную память* и никогда не забывал того, что слышал хоть один раз. 16 августа 1886 года он погрузился в самадхи из которого уже не проснулся.

Все это пишет Суоми Вивекананда Максу Мюллеру.

Он говорил иногда о себе, как о той душе, которая была раньше рождена как Рама, Кришна, Иисус, Будда (С. 68).

В самадхи он *совершенно не сознавал ни себя, ни внешнего мира*. Однажды в самадхи он упал на уголь, который прожег ему в теле глубокую рану. Он ничего не почувствовал, пока не пришел в себя через несколько часов (С. 69).

Провозвестие Рамакришны. Абедананда говорит:

В состоянии самадхи его тело делалось абсолютно неподвижным. Его пульс и биение сердца становились неощутимы, глаза оставались полуоткрытыми, и если кто касался пальцем его глазного яблока, веки не делали никакого рефлекторного движения. Он оставался в самадхи иногда несколько минут, иногда час, раз был в течение трех дней и трех ночей. Потом он возвращался на плоскость чувственного сознания и рассказывал свои опыты (с. 13).

«Нельзя ощутить Божество путем чтения книг. Есть огромная разница между знанием книжным и непосредственным ощущением. Когда явится непосредственное ощущение, все книги, науки и писания кажутся ненужной соломой» (С. 59).

«Я вижу Бога проявляющим себя одинаково и через мудреца, и через грешника, через добродетельного и порочного. Бог и в форме святого, Бог и в форме грешника. Кто достиг такого ощущения Бога, тот уже находится по ту сторону добра и зла, выше добродетели и порока, и он чувствует, что божественная воля действует во всем» (С. 63).

На 68 и 69 страницах: «Самые возвышенные из бхакт принимают одновременно и Абсолютное и феноменальное... Из Абсолюта исходят все феномены... Эволюция и инволюция явлений из Абсолюта и обратно в Абсолют. Я видел эти вещи, о которых говорю вам. Моя божественная Мать показали мне, что в бесконечном океане абсолютного волны подымаются и опять погружаются в него» (С. 68–69).

«Добро и зло, добродетель и порок — все существует в этом мире относительного. Но они не производят никакого действия на Брахмана... Брахмана можно сравнить со светом лампы. При этом свете один человек может читать Священное Писание, а другой подделывать чужую подпись с преступной целью» (С. 74).

«Что бы ни было произнесено человеческим языком становится как бы оскверненным... Есть одна вещь, которую не могут исказить и испортить человеческие слова — это Абсолютный Брахман. Брахман невыразим, неописуем, превыше всякой мысли... Познание Абсолютного Брахмана достигается в состоянии Самадхи. В этом сверхсознательном состоянии постигается Брахман. Тогда течение мыслей прекращается и совершенное молчание царит в душе. Даже сила речи остается непроявленной» (С. 75).

Примечание мое. Мировоззрение нелогичное и противоречивое. Брахман во всем и все — Брахман. Феномены из него и в него возвращаются. Каким же образом проявление Брахмана, который есть реальность, может быть нереальным? Инволюция и эволюция вечны. «Моя божественная Мать показала мне, что в бесконечном океане Абсолютного волны поднимаются и опять погружаются в него» (С. 69). Почему же волны не реальны? Потому что они опять погрузятся в Абсолютного? Но становятся ли они реальны, когда погрузятся? Ведь они опять снова поднимутся. Почему же они нереальны, когда поднимаются и реальны когда опускаются?

Брахман во всем — в добре и зле, в грешнике и святом. Как же может быть нереально то, в чем Брахман?

Если все его *проявления* не реальны, то значит не реален и он сам. Рамакришна говорит: «посмотрите, как *эфемерны*» явления (С. 55). Но эфемерность и нереальность — не одно и то же. «Один Бог реален, говорит он, а все остальные вещи нереальны» (с. 57). Но Брахман постоянно проявляется в эволюции и инволюции. Все эфемерные моменты явлений — это *он*. Если он, становясь феноменом, — нереален, то получается вывод, что он вечно бывает то реален, то нереален. Почему? Потому ли, что феномен — существует одну минуту? Но какая же разница между секундой и бесконечностью для того, кто Бесконечен? Реальность нужно определять сущностью, а не продолжительностью. А сущность — везде Брахман, значит — или все реально, или и он тоже нереален.

«Истина — это то, что неизменно и постоянно. Не истина — то, что изменчиво и преходяще» (С. 57). Но Брахман, проявляясь, изменяется и преходит. Значит он — тоже есть, в половине своей жизни, не истина.

Волны то поднимаются, то погружаются. А ровного уровня никогда не существует. Ровный уровень — абстракция. Реальность — есть волна то высящаяся, то углубляющаяся.

Но Рамакришна и сам это понимает, говорит: «То, что есть Абсолют, имеет также все феномены. Поэтому я беру и то, и другое, и *абсолютную реальность* и *феноменальную реальность*» (С. 67).

Тогда зачем же толковать о нереальности преходящего и изменяющегося?

Рамакришна. Провозвестие

То, что есть Абсолют (Ниргуна) безличный и выше всех атрибутов, есть то же самое, что личный Бог, обладающий всеми атрибутами и божественными качествами... В действительности нет различия между «Брахманом» или неличным Абсолютом и Шакти или Божественной Матерью (С. 92).

«Бхакта хочет наслаждаться общением со своим Богом, а не сливаться с ним в одно. Его желание заключается не в том, чтобы сделаться сахаром, а в том, чтобы есть сахар» (с. 103).

«Кали есть Брахман, Брахман есть Кали. Это одно и то же существо. Я называю его Брахман, когда оно абсолютно бездеятельно, то есть когда оно не творит, не сохраняет и не разрушает явлений. Но когда оно совершает такие действия, я называю Кали, Вечная Энергия или Божественная Мать» (С. 105).

Кешаб Чандер Сен спросил: какими способами Кали Мать вселенной проявляет себя в «этом мире ее игр»? Рамакришна ответил: «О да Мать играет с миром. Это ее игрушка, имеющая различные аспекты и имена» (С. 105). Он поясняет, как она творит и она же уничтожает. «В конце цикла, после разрушения мира моя Мать, как добрая хозяйка, собирает смена творения» (С. 106).

«Раз мне дали одну христианскую книгу. Я попросил, чтобы мне ее почитали. В ней была только одна тема — грех, грех и грех... Человек, который повторяет день и ночь «я грешник» — становится на самом деле грешником. Необходимо иметь веру во имя Господа. «Как, я произнес Его святое имя и во мне может еще быть грех?... Повторением благословенного имени Бога тело, ум и душа человека становятся абсолютно чистыми. Зачем говорить о грехе и об адском

огне? Скажите только раз навсегда: «Я никогда не буду делать больше злых дел, которые я совершал в прошедшем». И затем ваша вера в святое имя освободит вас от всех грехов» (С. 110–111).

Примечание. Этой премудрости Рамакришна набрался в Христианской же книге. «Покаяние» в этом и состоит. Но Рамакришна мог бы вместо повторения чужих слов сказать свое. Оно должно бы быть таково: Бог во всем, во всяком деянии, следовательно нет различия между грехом и святостью. Все одно и то же, во всем божество.

Рамакришновское — все одинаково, и реальное и не реальное и Брахман и Кали, и порождение и убийство, и святость, и игра в миры, словно в мячик, и созидание всех мук, от которых страждет мир, и дарование ему счастья: это объявление одинаковым всего существующего и не существующего — конечно исключает возможность каких бы то ни было квалификаций.

Замечательно, что наговоривши все предыдущее, Рамакришна потом повторяет Кешабу: «Помните, что Бог есть *единственная реальность, а мир явлений не реален*» (С. 113).

Рамакришна имел раз видение Христа, который (будто бы) вошел в его тело и оставался с ним три дня и три ночи. Рамакришна говорил ученикам, что в течении этого времени он не чувствовал себя индусом и не мог войти в храм, где обыкновенно жил (С. 118, Примеч.).

Рамакришна не помог Хридае, больному, которому много обязан. Об этом — стр. 125–126.

Ученик: Где я должен размышлять о Боге?

Рамакришна: Сердце есть самое лучшее место. Размышляйте о нем в своем сердце (С. 141).

Рамакришна: Что такое Абсолют — никто не может сказать. Тот, кто достиг Абсолюта, ничего не может сообщить о нем...

Царство Абсолюта: Великие души, познавшие Бога, не возвращаются назад, потому что достигнув высшего знания Брахмана, человек абсолютно теряет чувство «я». Ум перестает быть деятельным, и всякое чувственное сознание исчезает. Это называется Брахма жнана, или божественная мудрость» (с. 174).

На стр. 185–198 очень важные разъяснения систем йоги.

Говорит о пяти оболочках души. «Выше этих пяти лежит *истина и небытие*, и когда ум восходит до этого состояния, то результатом является *богопознание* (высшее Самадхи)» (С. 207).

«Духовные упражнения (Садхана) безусловно необходимы для самопознания, однако, при сильной вере бывает достаточно небольших упражнений» (С. 210).

Рамакришна. Всякое желание знания или свободы *зависит от нашей кармы* в одном из предыдущих воплощений» (С. 212)

Примечание мое. Личное чувство Рамакришны, а быть может влияние других религий (Христианства, Магометанства) — говорит ему, что любить Бога удобнее всего (дальше он не идет) в *Личной форме*, то есть — Личного Бога. То же сознание ему подсказывает сочувствия радости людей, счастью их. Но индуизм его тянет все-таки

в конце счета к небытию, к уничтожению «я», которое однако одно только может быть счастливо. Тут страшное противоречие, которое Рамакришна топит в принципе «все равно, все одинаково».

Он не понимает *истины* Христианства, которое и здесь дает людям счастье *личное*, и после смерти такое же счастье с Личным же Богом. Единение *личностей* в любви, в полной гармонии (*гармонии*, а не уничтожении) *личных* желаний и их осуществлении — вот истина бытия, Господом созданного. А Рамакришна воображает, будто бы Христос такая же «Великая Душа» как Будда или Кришна. Глубочайшая разница между учением Христа, Будды и Кришны исчезает для Рамакришны. Плохо показало ему Божество его «самадхи». А почему? Потому что само по себе Самадхи ничего не показывает. Оно только делает душу восприимчивой ко всякому восприятию — истинному или обманчивому. Сущность не в самадхи, и не трансе, и не в созерцательном состоянии, а в том, к *кому* идут в этом состоянии.

Физиологически есть сходство с бессознательным состоянием сомнамбулы и состоянием созерцания. Может быть в них одинаково ослабляется критицизм *ума*. Но вопрос в том, к Кому подходят с этим состоянием? Впрочем, у христианских подвижников — происходит доточие ума и чувства силой воли, объединение души, а не подавление ума.

Есть четыре стадии на пути ощущения Бога. Начинающие — *Правартака* носят знаки своей веры, заняты наружными формами своей секты. Вторая — *неофиты*, *Садхака*. Поклонение их внутреннее. Они произносят имя Божие мысленно, молятся без тщеславия и стремятся к Богу. Третья стадия *Сидхи*. Это человек, который сердцем и душой верит, что Бог существует, что он сотворил все, что он — Всемогущее существо. Это человек, который получил первый проблеск видения Бога. Четвертая стадия *Высший Сидха*. Он не только видел Бога, но ознакомился с Ним и установил определенное отношение к Нему: как сына к отцу, или как матери к ребенку, или как друга к другу, или брат к брату, или как муж к жене (С. 220).

Ничто не приобретается без милости Божией. Старайтесь заслужить ее, посвятите энергию вашу достижению ее и милостью Божией вы увидите Его и Он охотно будет говорить с вами» (С. 223).

Младший Судья. Я грешник: могу ли я сказать, что Бог пребывает во мне?

Рамакришна: Вы всегда говорите о грехе и грешниках. Это христианская доктрина. Имейте веру в святое имя Бога. Силою веры будут омыты все грехи» (С. 226)

Нужно заботиться о семье. «Но когда приходит Божественное сознание, никакие мирские обязанности не должны связывать вас... Тогда... Бог будет содержать вашу семью» (С. 227).

Признак стяжавшего истинную мудрость в миру. «Когда повторение имени Божия вызывает слезы на глазах и трепет во всем теле, это значит, что духовные глаза открыты» (С. 228).

Как можно увидеть Божественную Мать и ощутить Абсолют? «Этого можно достигнуть сильным желанием и искренней молитвой

со слезами. Когда *сердце будет очищено, тогда перед вами встанет видение, как отражение солнца в чистой воде»* (С. 233).

Стр. 237. О чувстве укола при прикосновении к металлу.

Стр. 280. Рамакришна объявляет, что он тот, кто был Рама, кто был Кришна, кто был Будда и Чатайнья. Ему предстоит снова воплотиться на Западе.

Посетитель: Если Бог единственный деятель во вселенной, то откуда происходит добро и зло? Существуют они согласно его Воле?

Рамакришна: В этом относительном мире добро и зло существуют, но они не касаются Господа. Бог не связан с ними... Его творение двойственной природы, оно состоит из добра и зла, реального и нереального... Злые люди имеют свое место в мире. Разве вы не понимаете, что злые люди нужны для того, чтобы управлять закононарушителями и злодеями?

Сиам Бабу: С одной стороны нам говорят, что человек несет наказание за свои грехи, а с другой — что Бог есть единственный деятель, а все существа лишь ничтожные орудия в Его руках. Как согласовать обе эти вещи?

Рамакришна — вместо прямого ответа, говорит: «Ты пришел в мир, чтобы ощутить Бога, как реальность, посредством религиозных деяний... Зачем ты беспокоишься о других вещах? Что ты выигрываешь, рассуждая о философии?.. Кроме того — доверьте ваши заботы и ответственность Ему... Бог один знает, накажет ли он за грешные дела или нет» (С. 265).

Примечание. Рамакришна сам постоянно рассуждает о философии, а тут просто увиливает от ответа. Ему говорят совершенный резон. Он отвечает пустяки. «Творение двойственной природы, из добра и зла». Значит и *зло* сотворил Господь же? «Злые люди, —говорит Рамакришна, — нужны чтобы управлять злодеями». Да — «злодеи»-то откуда взялись? На этот вопрос нет ответа, если не допустить *свободной воли*. А Рамакришна ее не допускает. И выходит безвыходность. Рамакришна намекает, что Бог может быть не накажет за грехи. Да ведь грех все-таки *был*. Откуда же он?

Рамакришна признавал воплощение Бога. Это именно Аватары. Люди желают видеть Бога, прикоснуться к нему, быть с ним. «Для исполнения подобных желаний необходимо воплощение Бога» (С. 275–276).

Знавшие о воплощении молились Раме: «О Рама, ты неделимый Абсолют, Бытие, Разум — Блаженство. Твоей собственной силой Майи Ты являешься как человеческое существо, но в действительности Ты — Владыка Вселенной» (С. 275). Рамакришна же был, по своему мнению, тот же, кто был Рамой, т.е.? Абсолют? Ясно.

«Болезнь моего тела вызвана грехами тех, которые приходят и прикасаются к моим ногам. Я очищаю грешников, принимая их грехи на себя и страдая за них» (С. 280).

Примечание: значит это акт «искупления»?

Уже совсем больной он говорил: «Я душа всех индивидуальных душ. У меня множество ртов, голов, рук и ног. Моя форма чисто духовная.

Это как бы сгущенные, абсолютные Бытие, Разум и Блаженство. Эта форма не имеет ни рождения, ни смерти, ни печали, ни болезни. Она бессмертна и совершенна. Я вижу Абсолютного Брахмана как внутри себя, так и вокруг себя. Вы все как бы части меня самого» (С. 283).

Примечание. Это говорится уже не в самадхи. «Моя болезнь имеет целью научить людей, как надо думать о Духе и житье Богосознании даже тогда, когда в теле чрезвычайная боль, когда тело страдает в муках боли и голода... даже и тогда Мать показывает, что Дух есть господин тела. Моя божественная Мать вселила эту болезнь в это тело, чтобы убедить скептиков нынешнего века, что Атман божественен, что Богосознание так же истинно и действительно теперь, как во времена Вед, что достигая совершенно — освобождаешься от всякого рабства... Она также показала, что все книги священного писания верны, что все религии подобны тропинкам, ведущим к одной общей цели единого Бесконечного Божества» (С. 283).

О реальном в мире

Браман Чаттерджи пишет:

«Вселенная являет для нас два вида: абсолютный и относительный. Относительный — движение, абсолютный — сила. Сила есть единственная причина вселенной, движение есть ее действие, результат. Эта сила называется иным Богом, индусы называют ее — Брама». «*Все* производится Единой Силой. *Эта Единая Сила становится всем, не переставая быть собой*»* (С. 29). «Первопричина есть в то же время и *единственная абсолютная реальность*. Все видимое — не более как ее проявление преходящие и временные тени Единого Света» (С. 36).

* **Замечание.** Браман Чаттерджи — ведантист. Но с точки зрения гипотезы — идея Санкхьи ничем не слабее Веданты, и даже сильнее. Она, конечно, исключает идею Бога, но такой Бог, как в Веданте, — действительно трудно допустим. Именно монизм Веданты, видя Бога везде, считая природу за известное состояние Бога — делает идею Бога лишенной всякой божественности. Бог — сила, природа — движение, но движение есть только проявление силы, то есть природа есть проявление Бога. При этом оказывается, будто реальна только не проявляющая сила, а проявленная — есть иллюзия, мираж.

Но тут удивительный абсурд. Если сила — реальна, то все ее состояния реальны. Каким образом нечто реальное может перестать быть реальным? Это неясность. Реальное — всегда реально, какие бы виды ни принимало. Затем: что значит проявлено? Перед кем? Перед собой или кем другим? Если перед собой, то значит в непроявленном виде эта сила и сознает себя, иначе — какой смысл проявлять себя? Отсюда нелепый вывод, что реальное не сознает себя, а иллюзия — сознает.

Если же проявление происходит перед другим, то знает кроме Единого есть кто-то другой, второй. Но Веданта это отрицает.

Выход из индусских противоречий есть только в дуализме, но ином: в допущении Силы Самосущей и Силы Созданной, но не из Самосущего, а Им, из ничего. Совершенно и то, и другое, ибо все существующее реально, и реально есть то, что существует. Но это две разных категории существования, реальны. Вторая категория не ограничивает первой, ибо она создана таковой, как угодно Самосущему. Первая же может ограничивать вторую, и поставила ее в известные границы.

А вот как выражается Макс Мюллер («Шесть систем индийской философии»):

По Веданте «Все существующее признается Единым, ибо если допустить существование чего-либо, кроме абсолютного Единого или Высшего Существа, если бы рядом с Единым мог существовать Второй — то он составлял бы границу того, что постулируется как безграничное, так что понятие Единого было бы самопротиворечащим (С. 7) (Шесть систем). «Каким же образом при существовании только Единого возможна множественность в мире?» — «Абсолютная и неопределимая сущность, именуемая Брахманом, не могла получить импульса к изменению ни от себя самой, ибо она совершенна, ни от других, ибо она Едина» (других нет). Вывод отсюда такой — «что *мир не реален*». По Веданте *«мир явлений, вызываемый подобно миражу в пустыне, имеет реальность только в Брахмане»* (С. 7). «Существует только одно реальное бытие — Брахман. Но оно невидимо, и его истинные свойства не воспринимаемы никакими чувствами» (С. 8).

«Иное понимание Самкхьи, которая признает наши восприятия восприятиями чего-то субстанционального, *Пракрити*, потенциальности всех вещей, и рассматривает воспринимающую личность как вечно индивидуальную, не признавая ничего, кроме этих двух сил. Своим единением или отождествлением они создают то, что мы называем миром, а своим различием или разделением — производят конечное блаженство или абсолютность» (С. 8).

«Вселенная являет для них два вида: абсолютный и относительный; абсолютный — движение, абсолютный — сила. Эта сила иными называется богом. Индусы называют ее Брамой (С. 27).

«Во всей вселенной нет ничего иного кроме Бога, Сущего во всех ее точках во всей ее целостности. Бог, Первопричина остается всегда собой, единым и производит тем не менее свое действие — проявление» (С. 31).

«Мы утверждаем, что Первопричина — разумна, опираясь на показания Тех, которые не предполагают, а *знают*» (С. 33).

«Но если Первопричина разумна, что же такое все те движения, которые она порождает, если не выражение Ее желаний, Ее мыслей, Ее идей?.. Вселенная есть не что иное, как Божественное мышление» (С. 33).

Индусское искание Бога

Суоми Вивекананда (Карма йога, гл. I) так определяет основу индусского отношения к целям жизни:

«Цель человечества есть *знание*, то есть это единственный идеал, поставленный перед нами восточной философией. Не наслаждение, а знание есть *цель* человека. Наслаждение и счастье быстро кончаются. Ошибка предполагать, что наслаждение есть цель... Через несколько времени человек находит, что к чему он идет — это не счастье, а *знание*, и что как удовольствие так и страдание — одинаково велики учителя».

Смысл этого очевидно такой, что *цель* жизни указывается нам самой жизнью, тем, что получается в результате жизни и всего нами в ней испытываемого. Таким же результатом оказывается не страдание или счастье, а знание. Будет ли счастье, будет ли несчастье, все это

пройдет, останется только во всех случаях *знание*. Следовательно, *последствие* жизни есть только знание. А индус понимает вообще не *цель нашу*, человеческую, а *последствие*, то есть последствие показывает, что было как бы *целью процесса*, не нашей целью, а самого процесса жизни. то есть например: *целью* горения было получения пепла и углекислых газов, хотя целью человека, зажегшего костер, было получение *тепла*, чтобы согреться.

Можно согласиться, что последствием всего нами переживаемого и испытываемого является (между прочим) *знание*, и что конечно горе может быть дает даже больше знания, чем радость. Но — все-таки такая постановка *идеала* со стороны философии есть ошибка.

Нельзя смешивать цель и последствие. Цель — есть то, что мы ставим себе преднамеренно. Какую цель жизни поставит себе человек субъективно — это его дело. Может быть иной поставит себе целью — знание. Другой поставит целью наслаждение. Ошибиться может и тот, и другой. Иной — ничего не узнает, иной не получит наслаждения. Личность чрезвычайно богатая, как Фауст, стремился к знанию, и пришла к заключению, что получилось

Одно обидное сознанье,
Что я не знаю ничего,
Что точно *стоило бы* знанья.

Итак, у него знание на самом деле не было *целью*, а только *средством* для получения чего-то другого, что *стоило бы* иметь. И вот он обращается к другому: ищет *счастья*, хотя бы минуты, но *счастья*. Он говорит духу зла: дай мне хоть минуту счастья, и тогда делай со мной что угодно. Пусть явится такое мгновение, которое вызвало бы у меня желание иметь его, пусть я скажу: «Остановись мгновенье — ты прекрасно» — и достаточно, бери мою душу, пусть все пропадает: счастье *было* одно мгновенье.

Итак, *субъективно* цели можно ставить какие угодно, какие кому нравятся. Но индус говорит: это была иллюзия, это было глупо. Может быть и даже наверное. Но не менее ошибочно и неразумно считать *целью* — последствие.

Судить о внутреннем смысле процесса, то есть метафорически выражаясь (только метафорически) *о цели* его, было бы дозволительно только в том случае, если бы мы могли проследить развитие *процесса до конца*, до завершения, до последнего слова, до конечного последствия. Но если мы допускаем какое-нибудь продолжение существования человека после его физической смерти, то совершенно ясно, что в течении земной жизни мы не в состоянии проследить процесса нашей жизни *до конца*, а стало быть не можем знать *последствий* в последнем их слове. Стало быть — индусская философия поступает произвольно, без достаточных данных, считая целью процесса жизни *знание*. Этого нельзя утверждать ни с субъективной, ни с объективной точки зрения.

Разумная постановка вопроса о целях жизни — совсем иная. Прежде всего, конечно, нужно отвергнуть, чтобы цель *жизни* как процесса могла быть определяема какими бы то ни было нашими субъективными пожеланиями. Мы можем *привнести* в процесс жизни свои субъективные требования, в виде например, счастья или знания,

может быть можем до некоторой степени достичь осуществления этих субъективных целей, но общее содержание жизни нашей, общий ход ее течения, а следовательно ее последствия, ее результаты, зависят от нас лишь в некоторой и, по-видимому, незначительной степени. Начать с того, что я родился не по своей воле и даже без ведома моего. Умру также совершенно независимо от того, желаю я этого или не желаю, и смерть придет даже без ведома моего. Итак, ни начало, ни конец этого процесса не зависят от меня. Середина его сложнейшего содержания точно также переполнены условиями, от меня не зависящими и не сообразующимися с моими субъективными пожеланиями и целями. На долю моей воли остается очень не многое.

Итак, если есть цели моей жизни, как процесса, то они определены *не мною* и судить о них я поэтому *не могу*. Я могу разумно думать только одно из двух:

1) Моя жизнь есть процесс, совершающийся по законам причинности, но *целей* не имеет. Ни я и ни кто другой ей не ставили целей. Вывод из такого рассуждения может быть лишь тот, что это процесс, с субъективной точки зрения, возмутительно нелепый, которым дорожить может только глупец, человек, лишенный сознательности и даже чувства собственного достоинства. Отсюда субъективная цель может быть двояка: а) самоубийство, б) срывание каких-нибудь ничтожных удовольствий, по пословице — с паршивой собаки хоть шерсти клок.

2) Другой разумный способ рассуждения иной. Цели жизни есть, но поставлены тем, кто создал этот процесс, оборудовал его и завел эту сложную машину. Если таковое существо было — то оно без сомнения разумно, и не стало бы зря забавляться чувствами и участью сознательных существ. Такое Существо — и есть Бог, Бог, как Личность, рассуждающая, волящая и приводящее в исполнение свою волю. Значит Оно поставило этому процессу какие-то *свои цели*. Не сам процесс его ставил, а то Существо, Которое создало и оборудовало его. Отсюда следует, что цели жизни, то есть ее идеал, я должен узнать у Того, кто эти цели ставил. Свои же личные, субъективные цели мне тогда приходится ставить сообразно Божественным целям ее. Это и будет мой *идеал* жизни. Его содержание есть опять уже *мое* дело, я могу этот идеал поставить в смысле сообразования *моих* целей с целями Божественными, или наоборот — в смысле борьбы с ними. Но все же *свои* цели и стало быть свой идеал жизни я могу ставить только после того, как узнаю цели Божественные, и определю свое личное к ним отношение.

Таким образом, хотя приобретение знания мне действительно во всех случаях необходимо, но это не есть *цель*, а только *средство* для установки идеала своей жизни, то есть своего личного стремления в той обстановке, какую создает моя жизнь.

Как же приобретать знание?

Способ его приобретения индусами решается также произвольно и неразумно.

«Знание этого факта об истинных целях человека (то есть знании) заложено в самой природе человека (?), говорит Суоми Вивекананда. Да и вообще *никакое знание не приходит извне*. Вместо того, чтобы говорить, что человек *узнает* что-нибудь, мы, выражаясь

строго психологически, должны были бы сказать, что он «открывает» или «раскрывает» это. То, что человек «изучает» — он в действительности «открывает», снимая покров с собственной души, которая заключает в себе *залежи основного знания*... Всякое знание, как временное, так и духовное, *заключается в человеческом уме*».

Откуда Суоми Вивекананде известно, что знание «факта» заложено в самой природе человека? Это есть гипотеза или «верование».

Как гипотеза и как верование это одинаково опровергается ошибочностью основного верования, будто бы цель жизни есть знание. В смысле *общих целей* жизни знание составляет достояние только Того, кто эти общие цели устанавливал. Какие цели были и имеются у Него, мы можем не знать, но одно достоверно: что Он не мог поставить целью всего жизненного процесса простое *знание* людей. Это было бы равносильно бесцельности. Жизнь есть несомненно процесс действия и развития каких-то сил, значит он должен что такое создать, совершить. Знание же не есть ни действие, ни совершение чего бы то ни было, а простое созерцание интеллекта. Оно нужно для действия, но не составляет самого действия.

Что касается до знаний «временных», как выражается Суоми Вивекананда, то мы уже достоверно знаем, что они вовсе не «раскрываются» в уме, а — *приобретаются*. В уме есть только способность к знанию. Самое же знание приобретается путем констатировки предметов и явлений, и их установки перед умом в порядке удобовоспринимаемом. Когда предметы и явления расположены таким образом перед умом, он их видит, воспринимает, понимает, и является *знание*. До этого — знания в уме не было, была одна способность к знанию. Затем является знание. Это процесс, который мы вполне хорошо наблюдаем, и на этом пункте мнение индусов совершенно достоверно ошибочно.

Человекобожие

В числе проявлений язычества, то есть обожания твари вместо Творца, очень рано явилось *человекобожие*. Первоначальное его явление состояло в *культе предков*, в поклонении духам умерших предков, которые считались живыми в загробном существовании, и тесно сплетались с духами природы. Предки иногда очень близко были подводимы к самому происхождению мира. Этот культ, однако же, едва ли не должен считаться из наиболее этических, так как в нем живущие на земле люди сохраняли связь с духовными существами, почитавшимися близкими, доброжелательными, полными тех же симпатических чувств, какими были взаимно проникнуты члены семейств и родов. Вот например, какова была генеалогия культа предков и их мировой роли в верованиях Индийских Арийцев по «Законам Ману».

Сам Ману считался мифологическим предком арийцев. Но в рассказы о сотворении и устроении мира он не называет себя предком арийцев, а разъясняет лишь следующее.

Верховное божество (в данном случае именуемое Брамой) для создания органического мира разделилось на две половины, мужскую и женскую, и породило Вираджа. Вирадж неизвестно от какой женской пары породил *Ману*, который называется также сыном Брамы.

Ману каким-то образом «призвал к жизни» десять мудрецов (Маричи, Атри, Бхригу и т.д.). Они в свою очередь «создали» семь других Ману, а также разного рода богов, демонов и т.д. и разные классы *предков*. Эти Ману считаются относящимися к роду первого Ману и называются Сварочиша, Ауттами и т.д. Характеризуются они как «первоначальные божества, свободные от гнева, совершенно чистые, всегда непорочные, отвращающиеся от спора и одаренные большими добродетелями» (Законы Ману, глава III. С. 192). «Различные разряды предков считаются сыновьями тех мудрецов, из которых первый Маричи, которые суть дети Ману, сыны Брахмы» (194). От некоторых из них произошли боги, и другие существа, от некоторых же арийцы, а именно — от Сомапов произошли браманы, от Хавирбуджей кшатрии, от Аджьянов вайсии, от Сукалинов — судры. При этом Самапы ведут род от самого Бхригу (гл. III. С. 197, 198).

Этим предкам все добрые арийцы приносили жертвы, которые называются «обед в честь предков», очень церемониально, но и благоговейно. Было известно какие блюда предки особенно любят. Вместе с отдаленными обожествленными предками тут же поминались и ближайшие (отец, дед, прадед). В конце обеда приносящий жертву произносил молитву предкам следующего содержания: «Да умножатся среди нас щедрые люди, да увеличивается наше знание вед и наше потомство, да не покинет нас вера, да будет у нас возможность много давать неимущим» (стих 259). На этих жертвоприношениях пища обильно раздавалась всем «гостям».

Эти подробности достаточно говорят о том, что в культе предков было много трогательного и чистого. То же представляет этот культ и у других народов, как например, у китайцев, где он доселе сильно развит. Быть может из всех культов духам природы — этот содержал наиболее этического элемента. Он, будучи семейным, не мог вводить ни в распутство, ни в человеческие жертвы, по крайней мере у народа не специально людоедского.

Даже возвышаясь до очень высокого божеского ранга, как было у рода Ману, предки все же создавали (порождали) разные одушевленные существа лишь по поручению Высшего божества, так что этот культ не может быть рассматриваемым, как какая-либо узурпация власти божества.

Эти небольшие ростки обожествления человека, в существе своем, были не антибожескими, а выражали общение с духами предков, которое совершенно возможно даже и у христианских народов, при предположении, что тому или иному умершему родному или предку Божия Воля дозволила откликнуться на обращение потомка или вообще любившего его существа.

Просить за себя молитв умерших — совершенно естественно, предполагая, что это допускается Волей Божией. Что касается кормления предков, это уже относилось просто к известному понятию о состоянии души за гробом.

Несравненно ближе к упразднению значения божества подходит буддизм, для которого души умерших достигших совершенства упраздняют значение мелких богов природы и заменяют совершенно отрицаемое божество в смысле какого-либо высшего принципа жизни и бытия. Новые небеса Нирваны населены исключительно *буддами*, бывшими

людьми. Никого, имеющего характер бога, кроме этих будд — не существует во вселенной. Однако в нынешнем понятии о буддах все же не заключается вполне чистого человекобожия.

Его создают в более резком виде некоторые формы магии. Здесь человек не умерший, а живой, среди людей существующий, приобретает огромную власть над миром физическим и духовным. Вообще для существования человекобожия необходимо убеждение в существовании духовного элемента огромной энергии, который был бы разлить в природе, но в состоянии не способном к действию самостоятельно, так как этот элемент не имеет личного своего центра концентрации. Таково именно воззрение пантеизма. При таком веровании в духовный *элемент*, всюду разлитый, но не сосредоточенный в Личности божества, — конденсатором этого элемента может явиться *человек*, как конкретный центр сознания и воли. При веровании в взаимовлиянии всего существующего во вселенной, начиная от звездных миров и кончая человеческим телом, Маг, способный влиять на все силы мира, побуждать их к тем или другим действиям, принимает характер некоторого божества. Он считается способным сохранять свою самостоятельность от мировых, физических или духовных сил, сам же может воздействовать на них от земли до небесных пространств, или с планетных влияний до земной жизни и событий. При огромной магической силе и знаниях — человек может счесть себя почти божеством, во всяком случае, не боясь верховного божества, приниженного до состояния простого *элемента* природы. Взаимное ограничение сил могут приносить друг другу только сами маги, так что при этом развивается нечто вроде «политеизма» человекобогов.

Мы не знаем практического открытого существования такой веры человекобожия, но она логически возможна, и не невозможно даже, что она существует скрытно от большинства людей в среде *магов*, которых существование признают оккультисты и каббалисты.

Но если возможно существование такого человеческого политеизма в средах лиц, ограниченных численно и существующих тайно, то едва ли возможно представить себе широкое и гласное существование такой «религии». Она бы подрывала свою силу как подрывали свою политеистические божества природы. И поэтому яркое проявление человекобожия мыслимо лишь в случае сосредоточения претензии на мироуправление в одном лице. Такое лицо, как известно, рисуется в виде Антихриста. Но — не говоря уже о недолговременности его власти, по откровению о нем, — невозможно себе представить, чтобы Человекобог этот мог претендовать на такое значение без атрибута бессмертия, то есть без обладания какими-то средствами продолжить свою жизнь на неопределенно долгое время, во всяком случае производящее впечатление вечного существования.

Однако, без каких-то огромных изменений в отношениях между людьми, без создания огромной относительно невежественной массы, и небольшого круга властвующих, имеющих средства двигать до необычайных пределов развитие знаний, не допуская к ним массу человечества — без таких трудно представимых условий — невозможно представить себе появлений такого Человекобога, беско-

нечно превосходящего остальных людей своими силами и знаниями. Если же этих необходимых условий не будет, то скорее должно ожидать другого явления — о котором тоже не умалчивает Откровение — Сатанобожия. Об этом, однако, можно говорить лишь с большими оговорками.

М.В. Лодыженский. Сверхсознание

«Глубокая пропасть лежит между этим путем (Христианского подвижничества) и путем Раджи йога, основанном на возвращении силы мысли и доведения ее до высшей степени могущества. Прохождение христианского подвижничества основано совершенно на других принципах — на силе человеческого сердца, очищенного от греха и одухотворенного Надмирною Силой — Благодатью Божественной и только эти силы, по учению христианских подвижников, могут возвысить человека на степень единения с Божеством в чувстве высокой любви, в чувстве высших духовных ощущений (сверхсознания духовного) (С. 273).

Одно из главных положений, которые высказывает Вивекананда это то, что для изучения Раджа йога нет надобности в вере. Йога сама, говорит Вмев Вивекананда, учит вас: не верьте ничему, в чем сами не убедились (Философия йога, стр. 12) (С. 192).

Всю лестницу упражнений в Раджа йоге, ведущую к ментальному сверхсознанию самадхи (**Мое примечание**. В отношении самадхи Лодыженский говорит неправильно) — можно разделить на две половины, из коих главная высшая половина ступеней — может быть выражена общим определением: это суть упражнения в особом умении сосредоточивать свои мысленные силы. При этом получается сосредоточенность мысли гораздо более интенсивная чем та, которая нам всем известна по нашему опыту... Другая половина ступеней Раджа йога — это работа подготовительная, чтобы получить возможность начать упражнения в сосредоточении... (С. 193).

Прана это то, что проявляется как всякого рода движение, как притяжение, магнетизм и пр. Прана также то, что проявляется в виде процессов тела, в виде нервных токов, в виде силы мысли. Все силы обобщены в пране и кто овладел праной, тот овладел всеми силами природы духовной и физической. В глазах йога самое тонкое и самое высокое действие праны есть мысль... Вопрос о власти над собой и над всем окружающим сводится к овладению праной через свою мысленную силу. Вся задача Раджа йоги, говорит Вивекананда, состоит в том, чтобы научить человека владеть праной, направлять ее различных уровнях ее проявления и достигнуть этого умственной силой (Философия йога. С. 56–63)... Прана, которая действует в нашем сознании (мозг) и теле, есть ближайшая к нам изо всей праны во вселенной. Эта маленькая волна праны, представляющая нашу собственную энергию духовную и физическую, есть ближайшая к нам волна бесконечного океана праны, и когда мы сумеем управлять этой маленькой волной, только тогда мы можем надеяться подчинить себе всю прану. Йог, который сделал это, по словам Вивекананды, достигает совершенства и никакая сила больше не властвует над ним. Он становится почти всемогущим, почти всезнающим... В общем...

Раджа йога культивирует состояние сосредоточения мысленных мозговых волн человека, его мысленной мозговой воли (С. 179–180).

То же самое (по мнению Лодыженского) говорит Штейнер. (*«Как достигнуть познания сверхчувственных миров»*). По Штейнеру упражнения в йоге почти убивают тело желаний ученика, он может стоять, не испытывая никакого чувства, перед фактом, который до его ученичества вызывал бы в нем или пламенную любовь или иную эмоцию. Йог делается как бы бесстрастным механизмом. Сила эмоций, излучающихся у обыкновенных людей из сердца или вернее из солнечного сплетения, у йога подавлена мысленной силой, силой мозга. Вместе с тем, у йогов орган их сверхсознания, который в естественном своем состоянии находится у каждого человека в сердце (в солнечном сплетении), силой упражнений Раджа йога перемещается из сердца в головной мозг (С. 183).

Йог находясь в экстатическом состоянии самадхи (?) направляет сосредоточенную до чрезвычайной степени мысль своего мозга — в область сердца... Он начинает это все видеть не прямым путем, а через область солнечного сплетения. Это сосредоточивание мозговой силы йога в области сердца и есть введение во власть мозга и восприятия мозгом особых способностей симпатической нервной системы — быть восприемником сверхсознательных впечатлений (С. 184).

Примечание мое. Но христианские подвижники также низводят мысль в сердце: прием общий. Какая же разница?

Они собственно подчиняют мысль сердцу. Йоги, говорит Лодыженский, тем же приемом подчиняют сердце мысли. Как же достигается эта противоположная разница результатов?

Ведийская космогония

Идея божества (А.И. Введенский)

В своем Религиозном сознании язычества, Введенский не рассматривает собственно космогонии. Но он отмечает существование некоторого первоначального божества, выше всех, и в то же время имеющего самобытный характер.

Это именно Азура Дьяус Питар.

Как обломок прежнего (древне арийского) миросознания... вера в Азуру Дьяуса Питара, замечания об этом высшем Божестве, об этом идеале божественности, повсюду вплетаются в прихотливую ткань Ведийской мифологии. Три великих идеи вступили в религиозное сознание индийцев Ведийской эпохи вместе с перешедшим к ним по радиции представлением и именем этого высшего Божества — идеи 1) саможизненности (Азура) Божества, 2) Его светлой и светоподательной природы (Дьяус), и наконец, 3) его отеческого отношения к миру и людям (Питар) (Религиозное сознание язычества. С. 281).

По объяснениям в примечании — Азура значит дуновение, дыхание, жизнь. Дьяус — это небо. Питар Отец.

№ 18
Греция

Бог в греческой мифологии
(По Трубецкому)

И вечное, нестареющее и бессмертное, оно всем правит и постольку может рассматриваться как божество, и тем не менее оно есть телесное начало, одаренное вечным движением... (С. 78).

Анаксимен. Ничего заслуживающего внимания.

Пифагор. Толком мало что известно.

«То немногое, что мы знаем о его религиозном учении, заставляет его сближать с орфиками, хотя, по-видимому, главным божеством союза был Аполлон, и хотя возможно, что учение о душепереселении было заимствовано орфиками от Пифагора. Во всяком случае, и здесь, и там религиозной целью служит спасение души. Это последняя есть бессмертное демоническое существо, падшее в земной мир и в наказание заключенное под стражу в темницу тела. Душа не имеет необходимого отношения к телу, в котором живет, она может переселяться и в другие тела. По смерти, разлучившись с телом, душа получает возмездие в загробном мире, а по истечении определенного срока воплощается вновь в каком-либо другом человеческом или даже животном теле... Освобождение от душескитания, приобщение бессмертию богов – было главной целью, а средством служило не одно нравственное, но и, прежде всего, ритуальное очищение... (С. 89–90).

Примечание мое. Но где же тут, собственно, Бог? И что такое за «боги», к бессмертию которых должно приобщиться? Ничего не известно.

Примечание мое. Гераклит сказал: «Многознание уму не научает, иначе оно бы научило Гезиода и Пифагора, а также и Ксенофана и Гекатея». «Пифагор более всех подвизался в учености и сочинил свою премудрость: многознание и злохудожество...» (С. 85).

Мнение любопытное, ибо Гераклит был весьма умен.

«Философия пифагорейцев была дуалистическая. Правда, она постулировала гармонию, сочетающей противоположности. Раз существует «космос» — стройный мировой порядок, существует и гармония, каким бы образом она ни возникала. Но это, очевидно, не объяснение...

Примечание мое. Это не «объяснение», из отсутствия объяснения не вытекает еще дуализм, если только люди заявляют, что у них нет дуализма, а есть гармония, которой причин они не знают.

Гераклит. Несмотря на идею Логоса, я не вижу у Гераклита понятия о боге.

«Единое Гераклита, к которому сводится все, определяется как «мудрое», и нужно «познать разумную мысль, могущую править всем через все». Этот мироправящий разум иногда получает у Гераклита специальное наименование – «логос, или слово» (С. 111).

Примечание Трубецкого. Трудно передать этот греческий термин, буквально означающий «слово», одним равнозначущим русским

выражением. Ближе других – «рассуждение», как в смысле «речь», «слово о чем-нибудь», так и в смысле «разум» и в смысле «отношение» (в рассуждении – в отношении).

Примечание мое. Но дело в том, что внутренний закон явлений еще не предполагает «Бога». Закон явлений, понятно, «правит», в том смысле, что все по нему совершается. Но это еще не «Бог». С понятием о Боге неразрывно связана воля личная, так что во всех случаях, когда «внутренний закон» правит безусловно, без возможности изменения или нарушения, то там именно нет Бога. Бог может установить закон, неизменный для других, но Сам может его изменить, пересоздать, или, в противном случае, Бога нет.

Трубецкой довольно путает вопрос о религии Гераклита. Собственные слова Гераклита: «Единое мудрое одно. Оно и не хочет и хочет называться именем Зевса». Трубецкой толкует: оно не допускает этого имени, поскольку оно отлично от Зевса мифологии или народной религии, и оно допускает его поскольку (греч.) (поэт. Зевс) значит «жизнь» (греч.) Божество, божественное всеединство, есть жизнь, с точки зрения Гераклита. Далее слова Гераклита:

«Чьих слов я не слыхал, никто не дошел до того, чтобы познать, мудрое есть от всего отрешенное».

Отсюда Трубецкой выводит, что Гераклитово божество и едино со всем, и отрешено, имманентно и трансцендентно. «Как соединяются эти противоположные определения в уме Гераклита – мы в точности не знаем» (С. 112).

Думаю, что никак не соединялись, потому что противоположности этой совсем не было. «Мудрое» и «логос», как закон явлений, отрешено от частностей явлений, то есть во все изменчивости явлений остаются вечны и постоянны. Если «Зевс» есть «жизнь», то внутренний закон можно назвать «Зевсом». Если же «Зевс» есть нечто иное, то «мудрое» его именем не может называться. Такова, думаю, мысль Гераклита.

Трубецкой указывает (С. 118), что Гераклит имел религию, и даже своего рода «мистицизм», хотя сам же признает его «пантеистом». Он верил, говорит Трубецкой, в богов и демонов, в мантику, в проявление разума через человека, даже в Дельфийского оракула. Но боги, демоны, сам оракул – все это могли быть духовные существа, как есть человек и животные. Мудрое, то есть внутренний закон может проявляться через человека, потому что этот закон все проникает, и, вероятно, не через одного человека может проявляться. Но все это не значит, чтобы эти мелкие духовные явления – были самим «единым мудрым», каковое состоит лишь в вечном законе, строе движения естества, в разуме движения вещества. А что такое этот «строй», который собственно и есть «разум»?

В своем учении о круговороте вещества Гераклит, по мне, весьма ясно показывает, что его «единое мудрое» вовсе не есть Бог. Основу всего у Гераклита составляет огонь. Надо сказать, что этот термин означал у него нечто поумнее простого «пламени», а именно «высшую степень энергии молекулярного движения». Тогда его учение ясно.

Основа всего – огонь. Он изменяется качественно «обменивается» на вещи, как «золото на товары», вещи являются как бы его эк-

вивалентами. Огонь, угасая, обращается в воду и через нее в землю, чтобы затем, воспламеняясь, переходить в воду, испарения и снова в огонь. «Этот строй один и тот же для всех вещей, — говорит Гераклит, — не создал никто из богов или людей, но был всегда, и есть, и будет вечно живой огонь, воспламеняющийся определенными мерами* и угасающий определенными мерами» (С. 113).

Душа наша, по Гераклиту, — есть испарение, то «испарение, из которого она слагает все вещи». Человек и весь состоит из разных состояний огня, разгорающегося или угасающего: его тело состоит из угасшего огня, то есть земли и воды, а душа из огненного испарения. Человек извлекает эти испарения из своего тела и окружающего мира. Таким образом поддерживается связь нашей души с душой, разлитой в целом. «Границ души не найдешь, — говорит Гераклит, — хотя бы исходив все дороги, столь глубокий в ней разум» (С. 116).

«Границы индивидуальной души теряются в общем разумном начале – психология переходит в космологию и теологию» (С. 116). Но ни в психологии, ни в космологии, ни в теологии – Бога не найдешь. Это более материализм, чем пантеизм. Это атеизм, признающий существование духовный свойств естества.

Элейская школа. Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс

«Истинный бог не может ни возникать, ни уничтожаться... Нельзя говорить и о господстве одних богов над другими». Ксенофан отрицает политеизм. Отрицает и мистику пифагорейства, и переселение душ. Учение самого Ксенофана можно определить как пантеистический монизм. «Все едино» и «единое есть бог». ...Истинное божество есть единое вечное беспредельное начало. Оно есть подлинное божество, не умирающее, не рождающееся, не похожее на смертных ни видом, ни разумом. Ксенофан приписывает ему всевидение, всеведение, всемогущество... Единое беспредельно и неподвижно... Это единое есть — все. Оно есть единство всего неба, всех вещей, объемлемых миром. Беспредельное отождествляется с миром, окруженным необъятным небом (С. 123).

Относительно происхождения отдельных существ – неизвестно.

Парменид по духу напоминает Веданты и Упанишады, но, впрочем, неясно, что он думает о душе, судьбе мира и т. п.

Вообще эти элейцы мне не по душе. Ни к чему, да и пишут все в стихах.

Из Сицилии. Много пифагорейского. Но Богу, как и у них, не видать.

Он «признает четыре стихии, это вечные постоянные элементы всего существующего, качественно и количественно неизменные. Из них состоят все существа без исключения. Сами «боги долговечные» состоят из них, так же как растения и животные. Он остается на почве античного гилозоизма, признавая свои стихии живыми или чувствующими...» (С. 148).

Есть в них две силы – Любовь и Вражда, которые весомы и протяженны. «Происхождение мира объясняется совместным действием этих сил, каждая из которых роковым образом в силу «вечной клятвы» (???)

* То есть, вероятно, (не разборч.).

получает преобладание. При неограниченном господстве Любви, отдельных существ и вещей не существует, потому что все находится в слитном состоянии, в неподвижном покое Сфероса» (С. 149–150). Господство Вражды также все разрушает. «Космос возникает лишь при совместном действии Любви и Вражды» (С. 150). Эмпедокл при этом верит в бессмертие и переселение души. Но Бога и тут не видно. Всем властвует гилозоистическая природа.

Атомисты. Леркил, Демокрит

«Учение атомистов представляет собой самое простое и первоначальное выражение чистого материализма» (С. 152).

В отношении богов: «Атомисты допускают существование живых существ, превосходящих человека размерами, красотою и вместе тонкостью своего телесного строения и разумностью; таковы боги Демокрита, «живые идолы» или образы, населяющие атмосферу» (С. 161).

Бессмертия и будущей жизни нет.

Анаксагор. Он по обвинению в атеизме был в тюрьме и ушел из Афин. Его безбожие заключалось в метеорологии. Однако в философии его все-таки не видно Бога.

Он, подобно множеству других, повторяет: «Никаких новых вещей или веществ не может возникать, и никакие действительно существующие вещества не могут уничтожаться, ибо никакая вещь не происходит и не уничтожается, но смешивается и отделяется от существующих вещей. Таким образом правильно было бы назвать происхождение смешением, а уничтожение разделением» (С. 170).

Подобно Эмпедоклу, Анаксагор отделил движущую силу от материи. Эта сила не присуща элементам внутренне, но стоит вне их. Анаксагор определил ее как Мировой Дух или Ум (Нус). Раз из материальных свойств движение необъяснимо, то причиною его нужно признать причину нематериальную (С. 173).

Ум (Нус) есть начало движения. Определения его противоположны определениям вещества. Дух бесконечен, деятелен и не бывает пассивным предметом действия. Бесконечность, простота, чистота, разумность и мощь составляют особенности его природы: он проникает всюду, ведает все, зиждет все, он автократор, самодержец.

«Но Ум признается им только для того, чтобы объяснить начало движения в качестве механического агента» (С. 176).

В Федоне Платона Сократ говорит, что Анаксагор «не делает из Ума никакого употребления», а все объясняет из чисто материальных причин (С. 176).

О Боге – ни полслова. А Нус его действительно только «термин». Не все ли равно заключается ли Ум в материи, или находится вне ее, если он реально есть только движущая сила?

Диоген (неразборч.). О Боге ничего не говорится.

Какая-то чепуха: «...» По моему мнению, стихийное начало, обладающее разумностью, есть то, что люди называют воздухом, и оно-то всем правит и обладает. Ибо оно именно и есть бог, как я полагаю, везде присутствующий, все устрояющий, сущий во всем» (С. 179). Это называется: у всякого барона своя фантазия.

Софисты. Протагор Горгий. (Конец V в.). Скептицизм, поверхностный рационализм и, в общем, пустота.

Сократ. Воплощенное искание истины, как сказал Платон. Но многие ученики его верят. Платон в Федре свидетельствует, что в последний день, прощаясь с учениками, Сократ беседовал с ними о бессмертии (С. 231).

Киническая школа

Основатель Антисфен. Ученик его Диоген Синопский., затем Кратес, Менедем, Менипп.

Диоген – «сумасшедший Сократ», как его называли. Антисфен – агностик – доказывал невозможность знания, да и ненужность его: «добродетель достаточна для счастья» (С. 240).

В чем добродетель? Благо человека только то, что его. Ни имущество, ни даже жизнь – ни его. Его только свобода. Посему добродетель – прежде всего сила. Киники отвергали всякий комфорт, потребность любви, дружбы, любовь к отечеству, брак, семью, чувства приличия, стыдливости и т. д. Они отрицали искусства, науки, культуру, государство. Народных богов они прямо оскорбляли. Впрочем, верили в некоего Бога. «По природе есть только один Бог, или Разум, не похожий ни на что видимое, все прочие боги суть искусственные продукты человеческого общества, существующие только в силу человеческих законов и установлений (С. 243, 244, 245, 246).

«Киническое учение есть крайний индивидуализм, который в своем последовательном развитии приводит к социальному и моральному аморфизму» (С. 247). Зачем же проповедовали киники? «Они видят в своем подвижничестве высшую миссию: философ есть посланник Зевса (Примеч. Собственно, в греческом тексте стоит не Зевс, а Бог (греч.)), врач, целитель душ, освободитель человечества, пророк истины» (С. 247).

Киренская школа. Аристипп. «Цель жизни в наслаждении», для того, чтобы достигнуть наибольшего наслаждения, нужно производить правильную расценку удовольствий (С. 248).

Отсюда впоследствии родился эпикуреизм.

...же полагает, что «Платон признавал единого верховного Бога, отождествляя его с идеей блага» (С. 40). Доказательства этого плоховаты: так как выше идеи блага нет ничего, так как она служит конечной причиной и первым началом всего сущего – то и выходит, что она есть Бог... Это слишком (неразборч.).

Создание природы описывается так: «Демиург (откуда он взялся?) создал душу мира из смеси пребывающего идеального и делимого материального мира» (С. 41). Затем в детски невежественной (неразборч.) описывается, как демиург распределил эту смесь по Вселенной.

Немало и противоречий.

«Мир (созданный демиургом) есть живое существо, вечно блаженное, существующее в бесконечном времени, соответствующее идее жизни. Мир есть чувственное божество, как его называет Платон (С. 44).

Душа бессмертна. В ней борются два влечения: к божественному и вечному и к земному, материальному. Душа сначала воплощается в человеческом теле (по собственному желанию), после 1000 лет жизни – она либо несет наказание, либо вкушает блаженство. После трех добродетельных жизней на земле душа возвращается в небесные сферы, откуда «рок» через 10000 лет снова ниспошлет ее на землю (С. 46). Это пифагорейское учение палингенезии, периодической вечности.

Примечание. Это весьма путанный индуизм.

«Истинное знание, по Платону, черпается не из внешних впечатлений, а изнутри души» (47).

Примечание. Это типичнейшее учение йогов.

«Душа получила начало не в земном, а в высшем мире. Жизнь в чувственном мире рождает для нее множество всяких бедствий и зол... Задача человека заключается в освобождении души от всего телесного... и возвратиться к своему первобытному состоянию» (С. 49).

Как же это мир «вечно блаженное» существо?

Вообще, вот ступени, через которые прошел Платон:

«Сначала наивный эвдемонизм. Затем разрыв с ним, требование абсолютной морали, обличение общества, осудившего Сократа... Вера в конечную гармонию добродетели остается, но «мысль направляется в сверхчувственные области, где нет плоти, где живет правда (С. 50). Тут проповедуется бегство от мира. Но потом Платон возвращается снова к своему эвдемонизму (С. 51), проповедуя одно усовершенствование общества.

В последний период Платон сблизился с пифагорейцами, отождествил свои идеи с числами. Миросозерцание стало более мрачно. «Платон признает наряду с разумной, доброй душой и благим Богом, действие злой души во вселенной. Зло в мире есть общее начало. И как все доброе, целесообразное в природе необъяснимо без признания доброй души, благого разума, так и присутствие зла в мире, злые стремления, сопротивления благу указывают на существование злой души, злого начала» (С. 62).

Аристотель. «Есть первое движущее. Оно вечно, как само движение. Оно нематериально. Бестелесная энергия есть мысль. Самодеятельность божества в мышлении, энергия этой мысли есть ее вечная жизнь. Это начало движет мир не механическими толчками, а как внутренняя цель. Божество движет непосредственно лишь верхнюю сферу. Аристотель помещал божество за пределами высшего неба. Бог Аристотеля не есть личный Бог: это лишь конечное условие мирового движения. Это «философская отвлеченность» (С. 92–93).

«Душа неотделима от тела, немыслима без него» (С. 98). Есть три рода души: растительная, животная, разумная. «Душа произошла вместе с телом и кончается вместе с ним. Разум не имеет ни начала, ни конца, отделим от тела и не имеет индивидуальности (С. 100).

В общей сложности – тут нет Бога в нашем смысле.

Стоики. Основатель Зенон. Среди других интересен Хризипп (331–251 гг. до Р. Х.), которого ученики Антипатр и Архидем занесли стоицизм в Рим и в Вавилон (С. 116).

«У Платона не только дух, но и материя была бестелесна. У стоиков и материя, и дух суть тело... Даже аффекты и добродетели души представлялись им телесными. Все этого своего рода тонкие материи или токи... Бог не существует без вещества, и вещество не существует без Бога, единого зиждущего начала... Божество... представлялось стоикам в одно и то же время как физическая субстанция, из которой образуется тело вселенной, и как универсальный логос, который определяет собою формы свойства, отношения и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознание организмам (С. 123)...

«Бог есть мир, Бог есть все вещи и вместе с тем он есть деятельное творческое начало мира, лучшая, превосходнейшая часть его. Он есть часть и целое... Он обнимает в себе всех богов, все силы, все стихии» (С. 124).

Божество стоиков является как разумный дух-нус... а также и физическая сила, действующая во Вселенной, отождествляется, как у Гераклита, с мировым порядком. Все проникающий логос отождествляется с судьбой или роком... Этот логос, образующий вещество в целесообразный организм, — сам должен быть для этого физической силой, телесным началом, особого родом вещественной спермой. Всемирный Логос есть семя мира, он заключает в себе всечастные логосы – семена всех вещей. Эти «сперматические логосы» исходят из него и возвращаются к нему, и через их посредство он зиждет и образует все (С. 125).

Мораль стоиков см. с. 130.

Эпикур. С. 342–260.

«Миросозерцание Эпикура строго материалистическое. Счастье человека в его личном блаженном состоянии. Мир есть механическая система движущихся атомов» (С. 133).

«Жизнь человека ограничена настоящею действительностью» (135).

Скептицизм. (С. 365-275)

Пиррон. Все вещи необъятны, о них нельзя судить ни истинным, ни ложным образом. Воздержание от всякого суждения есть наиболее достойное для философа поведение по отношению к вещам. За таким поведением следует невозмутимость духа – атараксия (С. 139).

Эклектизм. Не стоит обрисовки.

После того начинаются веяния мистически религиозные.

ГРЕЧЕСКИЕ МИСТЕРИИ (С.Н. Трубецкой. Собрание сочинений. Т. 5–6. Курс истории древней философии)

Культ Диониса

Дионис, Вакх – бог фракийского и фригийского происхождения. Но есть указания на его связь с Востоком. Вакхическая стопа, вакхический стих – родственен по размеру с восточным, которым написана поэма Фирдуси (Брокгауз).

О самом Вакхе рассказывают, что он «возмужав, прошел все страны, проник в пределы самой Индии» (Петискус. Олимп. С. 216). Одно из изображений Вакха называется «Индийским Вакхом» (Петискус. С. 222).

В Рим Вакх проник с Южной Италии через греческое посредничество.

Элевзинские таинства. «Старинные сельские празднества в честь великой Матери Земли и богов, живущих под землею» (Кн. Трубецкой). Многие обряды у самых различных народов представляют поразительные сходства и связываются с однородными представлениями, указывающими на общий источник (С. 59). В VI веке Дионис входит в Элевзинский культ. Особенную пышность принимают празднества со времен Пизистрата.

«Свое преимущественное значение элевзинский культ приобрел, главным образом, благодаря тому, что с ним соединялись обетования загробного блаженства. Уже в начале VII века, в гимне в честь Деметры, где нет еще следов Диониса в Элевзине, посвященные, узревшие таинства, признаются блаженными, ибо не имеющие части в них не имеют и равного с ними жребия после смерти в царстве Аида» (С. 60). В таинствах «возникает своего рода религиозное общество, отличное от гражданского, особый духовный союз, принадлежность к которому обусловливается... посвящением» (С. 60). «Та же особенность замечается и в других местностях Греции, в мистериях, развившихся в различных местностях Греции из различных старинных замкнутых культов или культов пришлых» (С. 61).

Кн. Трубецкой полагает: «Никакого тайного учения ни в вакхических оргиях, ни в элевзинских таинствах не преподавалось: были тайные действия, обряды, символы, жертвы, может быть заклинания, магическая сила которых требовала строго соблюдения тайны. Но никакого богословского учения не было и не могло быть: гнозис мистиков был практическим и сводился к усвоению тех или других обрядов и формул, обеспечивающих человеку высшую помощь и всякие блага в этом мире и за гробом.

...Тем не менее... «Новое религиозное движение, усваивая старинные формы или иноземные обряды, могло вызвать потребность в учении, представляющем оправдание и обоснование означенных форм и обрядов» (С. 61). «Такого рода учения мы находим в кружках орфиков, по-видимому, уже в VI веке, хотя начатки его, как и начатки самой секты, могут относиться и к еще более ранней эпохе» (С. 61).

Примечание. Тут у кн. Трубецкого, как и в некоторых других местах, — очень курьезный оборот мышления. Ему кажется, что сначала является обряд, а потом доктрина, его осмысливающая. В действительности всегда может быть только наоборот, и пока нет доктрины, невозможно появление обряда, составляющего всегда ни что иное, как символическую формулировку доктрины.

Орфики. Геродот (кн. 2, ст. 81). Говоря о том, что в Египте считается грешно входить в храм в шерстяных одеждах (и хоронить

покойников), замечайте: «В этом отношении обычаи египтян согласуются с орфическими и вакхическими обрядами, в сущности, египетскими и пифагорейскими: посвященному в эти таинства грешно быть погребенным в шерстяных одеждах. Об этом обычаи, впрочем, существует священное сказание» (В моем Геродоте. Т. 1. С. 157).

Орфики. Кн. Трубецкой. Курс истории древней философии.

«Орфическая литература слагалась тысячелетнего периода, причем с самого начала была апокрифической и анонимной. ...Древнейшие произведения могут быть относимы уже к VI до Р. Х., а следы орфических идей и влияний указываются уже в позднейших частях гомеровского эпоса. В VI веке, по-видимому, уже существовали теогония и эсхатология в описании «хождения» Орфея в преисподнюю и ряде других дидактических поэм, гимнов и оракулов Орфея и его ученика Мусея, оракулов, которые уже тогда собирались в особые сборники»... «Указанное движение развивалось одновременно в нескольких различных местностях, между которыми существовал невидимый духовный обмен, поддерживались деятельные сношения... В Кротоне мы находим место зарождения пифагорейского союза, религиозное учение которого сливается с орфическим настолько, что уже в древности между ними трудно было провести границу... Орфические верования держались близ Кротона в IV веке» (С. 61–62).

Кн. Трубецкой полагает почему-то, что орфизм удовлетворял «новой» потребности в «религиозном гнозисе и откровении». Ни из чего не видно, чтобы тут было нечто «новое». «Древним носителем такого откровения является мифический певец Орфей, а предметом откровения служит вопрос о Божестве, его отношении к миру и человеческой душе. Орфическая теогония представляет значительно сходство с теогонией Гезиода». «Это своего рода богословская система, в основании которой лежало представление о едином всеобъемлющем божественном начале, поглощающем в себе различенные божества греческие, фракийские, фригийские, новые и старые, мужские и женские, представление несомненно получающее пантеистический характер». «В древнейшей редакции, как и в Илиаде, первою четою богов являются Океан и Гефида... В начале всего существовало Время (Хронос), Эфир и беспредельный Хаос. Под эфиром разумелась светлая небесная стихия, под Хаосом темная туманная бездна. Время образует из них серебряное яйцо, из которого выходит двуполый змий, носящий множество имен, Протогон, Эрос, Эрикапей, Приап, Мэтис, Фаэтон, Фанес. От него происходит все: он рождает Ночь, а от нее Небо и Землю, он создает людей и животных и сияет в солнце на небесах». В отличие от Гезиода «Зевс по совету Ночи, победив Кроноса, поглощает в себя первородного Змия Фанеса, а с ним и всю вселенную, чтобы затем вновь произвести из себя все существующее и всех богов. Все происходит от Зевса, и следовательно он содержится во всем». Зевс первый и последний, Зевс глава, Зевс Царь, Зевс середина, из Зевса же все создано, Зевс основание земли и светлого неба, Зевс родоначальник всего сущего, он «сила огня», «корень моря, солнце и луна, дыхание всего. В его очах живут бессмертные боги и смертные люди, все что было и все что будет».

Главное божество орфиков, Дионис Загревс произошел от Зевса Змия и Персефоны. Гера послала титанов, которые растерзали Диониса – «так объясняли неистовые кровавые обряды причастников его культа, первоначально священная жертва, олицетворявшая бога, растерзывалась живьем». Афина принесла Зевсу сердце Загревса, и он возродил растерзанного бога в новом Дионисе, сыне Семелы, а титанов поразил молнией. Из пепла титанов и крови Диониса, которую они вкусили, произошел человеческий род, имеющий в себе часть титанического элемента, часть божественного. Отсюда возможность очищения, искупления, которое состоит в том, что божественные части должны возвратиться к своему источнику – мысль, которую находим впоследствии у гностиков» (С. 63–64).

Орфики веровали в бессмертие и переселение душ. «Человеческое тело – гробница бессмертного духа. Роковая необходимость заставляет душу вновь воплощаться в том или ином животном или человеческом теле по истечении определенного времени, в продолжение которого она получает воздаяние за свои дела в загробном мире. Судьба души зависит от ее дел и определяется судом над нею. Но Дионису и Персефоне дано освобождать души от рокового «колеса рождения» и избавлять их от скорби. В их таинствах путь к вечному блаженству и упоению на трапезе богов» (С. 64).

«Орфики приписывают себе знание особенных заговоров, заклинаний, таинств, спасительных как в этой, так и в загробной жизни, обладание особыми целебными очистительными средствами, дар гаданий и прорицаний. Они проповедуют воздержание от всякого убийства, а следовательно, и от мясной пищи, в связи с учение о душепереселении, и совершают особые искупительные жертвы не только за живых, но и за умерших».

«Наряду с орфиками предание сохранило память о других кудесников и ясновидящих прошлого» (таковы Абарис, Аристей, Гермотим, Эпименид и т. д.) (С. 65). Орфики «не стремились к широкому прозелитизму, а, напротив, они хранили свои мнимые или действительные тайны».

В V и IV веках движение выродилось и встречаются только бродячие «орфеотелесты», волхвы и прорицатели, эксплуатирующие народное суеверие (С. 66).

Кроме мистерий елевзинских, вакхических, в древней Греции существовали еще мистерии Астарты, на острове Самофракия. Они взяты у финикиан.

(Шустер. История тайных обществ. Т. 1. С. 93, 95).

Примечание. Вообще нужно сказать, что Шустер необычайно туп и ничего не видит за описываемой им внешней стороной таинств.

Относительно Пифагора, однако, Шустер сообщается подробности, которые он считает достоверными:

«Пифагор, родившийся в 580 г. до Р. Х. на острове Самоне, еще на родине изучил математику, геометрию и музыку, а затем, согласно тогдашнему обычаю, в продолжительных путешествиях по Азии, Индии и Галлии, с ее друидами, стремился, по-видимому, пополнить свое образование. Несомненно, что он провел про-

должительное время в Египте. Из страны Нила, где он был принят в египетскую касту жрецов и посвящен в ее премудрости и тайне обычаи, он, обогащенный новыми сведениями, вернулся на Самос» (С. 101).

Шустер считает, что секта орфиков возникла в 600 г. до Р. Х. Пазистрат же царствовал в 560–527 гг. до Р. Х.

Внутреннего смысла орфизма Шустер не понимает и даже им не интересуется.

Сношения греков с Востоком:

1. Фалес из Египта вынес знание вычисления затмений (Трубецкой. С. 72).

2. Анаксимандр из Вавилона заимствовал солнечные часы игномон для вычисления солнцестояний.

3. Платон был в Египте. В Сиракузах он был у пифагорейца Архита, полтораста лет после Пифагора.

«Некоторые орфики пользовались своим знанием священных обрядов и сказаний об Орфее, приписывающих ему формулы заклинаний против недугов и волшебных чар, для того чтобы нагло обманывать легковерных. Окруженные священным обаянием древних мифов, они странствовали в качестве нищенствующих жрецов, называвшихся орфеотелестами, и показывали священные предписания, на основании которых они совершали жертвоприношения. Они рассказывали наивным и легковерным людям, будто посредством этих жертвоприношений и ребяческих забав (?) могут даровать им временное и вечное очищение от грехов, а посвящением в свои таинства доставить им вечное блаженство. Они приписывали себе также силу посредством таинственных грозных заклинаний принуждать богов к выполнению своих желаний и в случае нужды жествоко мстить врагам» (Шустер. Тайные общества. Т. 1. С. 109).

Греция (Шантани да ла Соссе)

Растерзывали на части маленьких детей и пожирали дымящееся их мясо. При отправлении фаллического культа было также достаточно проявлений полового разврата» (С. 301).

Орфики

«Орфизм первоначально был, вероятно, движением не греческим. Его связь с вакхизмом и с оргиями, так же как название, происходящее от имени Орфея, указывают на его фракийское происхождение. Но к необузданности слежения Дионису орфики были совсем непричастны... Для орфиков характерно то, что они имели определенное учение. Последнее отличает их от обществ, связанных с мистериями. Элевзинии состояли в повторении и дальнейшем развитии праздников древнего культа. Орфизм же основывается на определенном воззрении на жизнь. Поэтому он образует догматическую теорию и даже целую теологию...» (С. 342).

Деятелем орфической литературы называют Ономакрита, жившего в Афинах при Пизистратидах, «по-видимому, игравшего главную роль как в установлении текста Гомера, так и в основании орфической литературы. Замечательно, что между деятелями орфической

литературы являются несколько пифагорейцев: таков Керкопс, которому приписывали «герос логос» или теогонию в 24 рапсодиях, это главное орфическое сочинение, упоминаемое у Цицерона, как канонический авторитет... Конечно, орфические сочинения должны были существовать и до Ономакрита» (С. 343).

«Следует делать различие между составлением сочинений и их содержанием. Последнее, вероятно, относится к гораздо более глубокой древности» (С. 342).

«Невозможно отрицать существования важных пунктов сравнения между космогоническими принципами орфиков и семитическими космогониями». «Даже Петерсон признает, что, по его мнению, они (чужеземные влияния) должны исходить не от финикиан (как думает Группе), а от египтян и фригийцев. С несомненностью доказано, однако, только фракийское влияние (С. 344).

Примечение мое. Отсюда до Фригии недалеко...

«Орфики облекали свое учение большей частью в мифические формы. Прежде всего это относится к космогониям... Дамаский знает три орфические космогонии, к которым можно присоединить еще четвертую из Аполлония... В качестве основных принципов, из которых все произошло, эти космогонии называют то Хронос, то Океан, то Нукс. В числе таких основных стихий фигурируют также Хаос, Эфир, Эреб... Оригинально (?) представление о мировом яйце, от разделения которого произошли небо и земля, или о существе, которое орфики называли Фанес, а также Эрикапай, Метис или Эрос, и которое представлялось с крыльями, змеиным телом и другими животными атрибутами, и которое обладало также мужскими и женскими свойствами вместе. В зкалючение Фанеса поглотил Зевс». «Объяснение Целлара, по которому Фанес заключал в себе зародыши всех богов, не далеко отступает от объяснения неоплатоника Прокла» (С. 345). Они и существующие мифы перерабатывали в смысле аллегорического выражения их миросозерцания. Таков миф о Загрее... «Неоплатоники понимали этот миф в том смысле, что он изображал собою происхождение разделенного бытия из неразделенного. «Мысль о происхождении мира из расщепления божественного принципа быль, скорее, пантеистическою... Зевс для орфиков был просто мировым принципом, развивающимся в мировую жизнь» (С. 345).

(греч.)

Эту божественную жизнь орфики понимали как жизнь мира...

«Мифология орфиков есть теологическое выражение их основных религиозных мыслей: о несовершенстве, скорби и призрачности мира, и о прирожденной нечистоте и греховности человека. Смешение титанического и дионисического есть то состояние, которое должно быть побеждено. Тело есть титаническое начало, душа – дионисическое. Задача человека заключается в том, чтобы освободить связанную душу из телесной темницы.

Смерть не может совершить освобождение, так как она есть только путь к новым формам существования. У орфиков и пифагорейцев, подобно тому как у индусов, первоначальным психологически

положением было переселение душ. «Колесо рождения» вращается в орфической поэзии, так же как в проповеди Будды (только ли Будды?). Следовательно, должны быть изысканы средства для устранении этой постоянно возобновляющейся нечистоты. Средство... посвящение в таинства, через которые человек соединяется с богом, с Дионисом, и делается участником его спасения». «Не собственной силе, но милости богов-избавителей» обязан человек своим освобождением (С. 346). К этому присоединяется аскетизм. «Аскетизм... не требует исполнении гражданских добродетелей. Нужно не воспитание и не нравственное преобразование. Совокупность моральных требований заключается в обращении к богу и отречении от всего, что связано со смертностью и телесной жизнью... Если при жизни очищение не было достигнуто таинствами и искуплениями, то будет достигнуто через наказание адскими муками в Гадесе. Таким образом душа освобождается от тела и нечистоты и только уже после того, как она совершенно избавится от повторения рождений, начинается ее действительная жизнь, «вечная, как бог, так как она сама происходит от бога» (С. 346–347).

«Превращение светлого и здорового гомеровского мира в грустную серьезность трагиков и, в особенности, возникновение явного пессимизма были бы немыслимы без орфизма» (С. 347).

«О значении орфизма как подготовления к христианству доныне больше говорилось, чем было доказано. Впрочем, нельзя отрицать, что этим направлениям были даны подготовительные моменты. Греческий мир, который выступил навстречу христианству, не был миром суетной светскости. Поскольку греческая культура была проникнута орфическими идеями, постольку люди сроднились с идеями, что тело должно быть уничтожено, чтобы душа спаслась для вечной истинной жизни и что этого нельзя достичь одною человеческою силою, но лишь посредством божественной помощи и откровения... Остается вопрос, насколько были затронуты орфическими идеями те слои народа, в которых прежде всего нашло сочувствие христианство. Во всяком случае, если верно, что христианские воззрения и культ заимствовали нечто от мистерий и орфизма, то размеры этих заимствований часто слишком преувеличивались» (С. 347).

Платон. Республика (французский перевод Бастьена)

Вторая книга, VII (78 с.).

Бог, будучи по существу благ (добр), не есть причина всего, как обыкновенно говорят, он причина лишь незначительной части всего, что случается с людьми, потому что зло происходит с нами гораздо чаще, чем добро. Благое нужно приписывать всецело богу, а для зла нужно искать другие причины.

...Какому-либо богу немыслимо изменяться и каждый их богов настолько прекрасен и настолько благ, как только может, сохраняет с незыблемой простотой свойственную ему форму» (С. 82).

Бог и все божественное неспособны ко лжи... Существенно простой в слове и действии, Бог не изменяет формы, и не обманывает никого ни призраками, ни речами, ни знаками, посылаемыми наяву или во сне (С. 84).

Новоплатонизм

Основатель – Аммоний Саккас, умер в Александрии в 242 г. Ученики – два Оригена, Лонгин, Плотин. Ученик Плотина – Порфирий. Ученик Порфирия – Ямблих.

Плотин родился в Египте, 204 г., умер в Риме 270 г. Последователи этой школы привлекли к философии императора Юлиана. Кроме Плотиновой школы в Риме, была школа в Афинах, закрывшаяся лишь в 529 году, вследствие запрещения Юстиниана учить философии в Афинах.

Влияние Плотиновой философии не исчезало никогда, проявляясь и до настоящего времени.

Совершенное Первоначало (Божество) не только сверхчувственно, но и сверхмыслимо. Узнаем о нем мы, перебирая разные определения и отсекая их (индусское «не то, не то»), заключаем: что оно есть сверхсущее. Второй путь познания – экстаз, где мы имеем общение с Божеством и узнаем его положительно.

Это Божество (Единое) как абсолютное, есть избыток, и этот избыток изливается, эманируется. Эта эманация есть исхождение (вероятно, поэтому эманация и считается по бессознательной игре слов ниже Единого — ?). Но задача наша состоит в возвращении к Единому и от материального и плотского через чувственное к идеальному или умопостигаемому, а от него к Божественному. Нисхождение Божества обратно: 1) божественное, 2) умопостигаемое (идеальное), 3) чувственное, 4) плотское (материальное).

Плотин полемизирует против гностиков, доказывая необходимость нравственности для возвращения к Богу.

Владимир Соловьев справедливо говорит, что эта философия, которую, конечно, он считает гениальной) – не дает смысла мировой жизни. Божество изливается без цели, а просто по природе своей, затем человек должен обратно подняться и из этого неизвестно зачем явившегося бытия и возвращается к Богу. А Божество продолжает изливаться и прочие люди продолжают иметь ту же миссию – обратно влиться в Божество. Делает это каждый за себя и для себя. Ни мировых, ни общественных задач и целей нет.

№ 15

О логосе

Князь С.Н. Трубецкой. Учение о Логосе в его истории. Том I. Москва 1900 г.

Стр. 59. Стоическое учение было подорвано скептиками. Платон и Аристотель показали различие между чувственным опытом и рациональным сознанием. В опыте мы воспринимаем *частное*. В понятиях — *общее*. Ни чувственность нельзя возводить к мысли, ни мышление к чувственности. «Стоики не видели всей проблемы, заключающейся в двойственности источников познания. Они просто обошли ее, признав познание как чувственное, так и рациональное однородным и происходящим из одного источника» (С. 60).

Скептики поставили вопрос о *критерии* знания, доказывая, что ни чувственное знание, ни рациональное не имеют достоверности, и дают только субъективную уверенность, то есть веру, а не знание. Подорвав достоверность знания, скептики подорвали и их физику и пантеизм. «Раз божество тождественно с миром, оно необходимо теряет и свою личность, и свою разумность... Несмотря на все ухищрения своей теодицеи, стоики делают Божество реальным виновником всего зла, всего неразумного» в мире (С. 61).

Александрийская философия имела задачей «отличить универсальный Логос от несовершенного человеческого разума, и от противоположной ему внешней природы» (С. 61).

Явились *эклектики*. «Наша философия есть эклектизм», — говорил Климент Александрийский (С. 69).

Но эклектик, составляя себе философию из обрывков прежних учений, руководствуется субъективным вкусом и произволом (С. 70). «Нужно было найти новое основание достоверности, новый метод познания — безусловного непосредственного видения. Мысль стала искать откровения и авторитета» (С. 70). «Еврей Филон видит основание философии в сфере, недоступной скептицизму, — в божественном откровении. *Стоик Херемон, египетский священник* времен Филона, читает стоическую философию *в своих отечественных иероглифах*[*], Плутарх находит свою мудрость в священных мифах разных народов» (С. 70).

Перевод 70. Трубецкой также думает, что он слагался постепенно, вследствие чего различается характер перевода, то дословного, то вольного. «Сперва очевидно переведено Пятокнижие, причем следы этого перевода встречаются нам уже в конце II века (то есть до Р.Х.). Затем постепенно переведены были и прочие книги» (С. 79). «Достоинства перевода не везде одинаковы, в общем однако он представляется изумительным. Одно это беспримерное предприятие указывает нам на несомненное существование в Александрии книжников и школы закона, подобной палестинским и тесно с ними связанной, хотя и отличной от них» (С. 79).

Примечание мое. Не беспримерно, потому что перевод Онкелоса не хуже. Предание Александрийское (письмо лже Аристея),

[*] У Иосифа Флавия «Против Аппиона (?), пер. Я. Израилевича. СПб., 1895. Херемон был при Нероне.

разделяемое Иосифом Флавием, указывает, что переводчики прибыли из Палестины, а не были Александрийцами.

Впрочем Трубецкой считает такое происхождение переводчиков — вероятным (С. 80). Только он очевидно не верит рассказу Флавия.

«Память о некоторых раввинах, поселившихся в Александрии, сохранилась и в Талмуде, и сочинения Филона Александрийского отражают влияние школы, посвятившей себя передаче, изложению закона (Мишне) и его объяснению (Мидраше). По-видимому, и в Александрии, как и в Палестинских школах, передача и кодификация закона осложнилась неписаным преданием старцев и традиционными предписаниями (халаха). Комментирование Писания соединялось с сообщением легендарного материала, нравственными поучениями, иногда с аллегорическим толкованием (хаггада)» (С. 81–81).

Примечание мое. Это взято Трубецким из Зигфрида. В примечании по Зигфриду сказано, что Филон не знает разницы между еврейским и халдейским языком. Правописание «халаха» и «хаггада» не знаю откуда почерпнуто Трубецким. Сведения о школе — интересны. Но противоречат Франку. Нужно *Проверить по Грецу.*

«Самостоятельность Александрийцев выражается прежде всего в том, что может быть названо их каноном, то есть в собрании священных книг, отличающемся от Палестинского по своему составу и постепенно получающем священное официальное значение в своем греческом тексте... В первом веке нашей эры греческий перевод общепринят среди иудеев рассеяния в качестве их священного текста. Для Филона греческая библия не только сестра еврейской, но абсолютно тождественна с ней, почему переводчики ее являются ему не простыми толмачами, а «иерофантами» и пророками, вдохновленными духом Моисея. Перевод представляется ему священным и боговдохновенным, исполненным сверхъестественной силы во всех своих частях, в каждой букве, в каждой своей грамматической ошибке. Сказание о чудесном происхождении этого перевода, встречающееся нам впервые в послании псевдо Аристея, в эпоху Филона, пользуется по-видимому, общим распространением среди эллинистов, и память об этом событии празднуется ежегодно на острове Фарос многолюдной толпой, состоящей притом не из одних иудеев» (С. 81).

Ветхозаветный канон сложился для евреев лишь в эпоху Талмуда. Рамки его выясняются в Палестине во II веке (до Р.Х.). Эпоха Ездры и Неемии принимается концом пророчества, обусловливающего священный авторитет. В Александрии же вошли в канон и позднейшие (у евреев Палестины не принятые), как Сына Сирахова, Юдифь, первая Маккавейская, много апокрифов (С. 82).

Четвертая Маккавейская книга приписывается (Евсевием и Иеронимом) Иосифу Флавию (С.83).

«В Александрии» по мере приобретения греческой образованности, «еврейская религия сознается как самая *разумная*, истинная религия, заключающая в себе универсальный принцип религиозно нравственного просвещения. Закон (номос) сближается с эллинской премудростью, объясняется и понимается как мудрость, как то божественное Слово (логос), разум, сообразно которому устроен мир и сообразно которому должна быть устроена человеческая жизнь» (С. 84).

«Признание единого Бога Отца Творца всего мира, сверхчувственного и недосягаемого, казалось недостаточным без признания посредствующих божественных сил и духов между Ним и Человеком» (С. 86). Отсюда стремление разработать «рациональное учение о Боге и посредствующих силах» (С. 86).

«Закон (номос) есть не только национальный закон, но и закон вселенной, истинный или правый логос» (С. 87). «Одно из этих авторитетных выражений (этих идей) мы находим в книге «Премудрости» (С. 87).

«Премудрость является космическим началом, принципом универсального разума, и нравственного закона — подобно стоическому логосу, и в то же время, подобно логосу последующего богословия она является началом откровения» (С. 89).

«Зачатки аллегорического толкования св. Писания — толкования, которое постепенно упразднило его исторический смысл, встречается уже в книге «Премудрости»« (С. 90).

Эллинисты доказывали, что закон евреев есть источник мудрости греков. Евполем говорит (половина II века до Р.Х.), что Моисей был первым из мудрецов, изобретатель азбуки. По Артапану — Моисей был насадитель культуры египтян, которые его впоследствии чтили под именем Гермеса. Татиан (апологет) доказывает, что Моисей древнее Гомера и его героев. Апологеты любили утверждать, что греки черпали мудрость из какого-то древнего перевода Моисея.

Перипатетик Аристобуль, по Клименту бывший в половине II века до Р.Х., по тому же Клименту составил толкование на законе Моисея «изрядные книги, в которых он показывает, что перипатетическая философия вытекает из закона Моисея и прочих пророков» (в Строматах) (ст. 91).

Примечание мое. Почему Климент Александрийский называет Аристовула, но не называет Филона?

М.Попов утверждает, что где-то *называет.*

Имея такое философское значение, закон Моисея должен быть истолкован в рациональном смысле. Это и делается посредством аллегорического толкования*.

Учение о Логосе. Трубецкой, 93.

«Закон о чистых и нечистых животных изъяснялся аллегорически. «Аристей влагает свое объяснение в уста первосвященника Елеазара, который раскрывает тайный мистический смысл обрядов, указав их национальное значение — ограды Израиля от языческих народов. Хищные птицы признаны нечистыми, чтобы научить, что неправда хищение и насилие оскверняют душу. Мясо жвачных животных с раздвоенными копытами признано чистым, поскольку жвачка символизирует воспоминание о Боге, а раздвоение копыт между добром и злом»...

«...Из закона о чистых и нечистых животных развивается мало помалу особенная фантастическая зоология с нравственными приложениями, в которой все звери, птицы и гады обращаются в символы страстей и различных душевных состояний».

«Одна схоластическая виртуозность этого метода в творениях Филона могла бы заставить нас предполагать за ним целую школу

* Из введения. Есть русский пер. «Против Аппиона (?), пер. Я. Израилевича. СПб., 1895.

экзегетов. И в самом деле он постоянно ссылается на своих предшественников, на правила или «каноны» аллегории, на древние или современные ему аллегорические толкования, между прочим и на такие, в которых мы находим представления о логосе, о божественном уме и об идеях Платона» (С. 94).

Филон не называет этих предшественников, но я полагаю, что в I-м веке по Рождестве Христовом — они были известны, так что можно было читать их, а не одного Филона. Климент упоминает Аристея и Аристовула.

Стр. 139.

У Филона «Логос определяется как «старший» или «перворoдный» сын Божий, как «бог» или «второй бог» в отличие от «первого Бога», хотя во избежание ошибочного понимания этих определения надо заметить, что Филон называет Логос «старшим» Сыном Божиим в отличие от «младшего» или видимого бога, то есть чувственного мира, созданного по образу первого, так как первый сын сам является образом Отца».

Однако Логос, хотя и называется «богом», но не есть бог в собственном смысле. «Он есть бог лишь для несовершенных, для тех, которые без его посредства не может видеть Божества, истинного Бога, и принимает за солнце отдельные лучи или отражение солнца» (С. 139–140).

«Все видимое, все земное, есть лишь образ и подобие... От изучения чувственного мира человек должен приходить к созерцанию и познанию первых причин и начал... Он находит всюду один разумный и универсальный закон, один логос. Но истинно мудрый не останавливается на этой ступени: Ягве, Елогим, самый Логос суть лишь аспекты, бессамостные формы откровения, божество которых следует понимать лишь в переносном смысле. Душа мудрого стремится возвысится над всякими образами и подобиями, над всякими посредствами, чтобы теснейшим образом соединиться с Сущим, своим первоисточником, который выше всех своих проявлений... В одной полноте его бытия душа может найти вечный покой и блаженство» (С. 141).

* * *

«Филон представляет очень сложное литературное явление, в котором перекрещивается несколько умственных течений, которые после него то обособлялись, то вступали в новые сочетания: если в некоторых отношениях Филон есть предшественник патриотической литературы, то в других — он предшественник каббалы и талмуда, гностицизма и неоплатонизма. Он был типическим представителем элленестического синкретизма, который впоследствии разлагался на свои составные части, но посулиж в одно и то же время и почвой, и низшей ступенью для более широких попыток религиозного и философского синтеза» (С. 160–161).

Мое примечание. Вот уж много чести без малейших оснований. Все это было иначе. При столкновении муровых мировоззрений, в мелких умах происходил синкретизм, который ни для чего почвою не послужил. Фиб Филон — представитель этого мелкого сикретизирующего ума. Умы крупные — без малейшего внимания к этим «филонам» — и полагаю, почти не зная их — стремились к *синтезу* не «миросозерцаний», а той «доли истины», которую в них усмат-

ривали: так то развились гностицизм, каббала, новоплатонизм. Но Талмуд и Христианство сюда не относятся. Талмуд разрабатывал Ветхозаветное Откровение. Христианство — Новозаветное.

* * *

Кн. Трубецкой сам отмечает: «Правда, в Христианстве... аллегорическая и аллегористика историческая, то есть аллегорическое истолкование Ветхого Завета в смысле пророческого предвосхищения и предобразования Нового Завета сменила, или точнее дополнила (?), собой аллегористику отвлеченно моральную» (С. 163). Нужно бы князю прибавить не одну «моральную», а также «философскую». Тем не менее он повторяет обычную легенду: «Филон остался на целые века учителем экзегезы, и как отдельные его мысли и толкования, так и целые части его произведений во множестве перешли в свято отеческую литературу, отдельные памятники которой до сих пор служат ценным источником для критики текста Филона» (С. 163). «Не мудрено, что многие (?), как блаженный Иероним, прямо считали его Христианским писателем» (С. 163).

Примечание мое. Здесь крайние преувеличения. Кто это «многие»? Иероним, да и обчелся. Лактанция и Гермеса Трисмегиста считал излагающим христианскую философию. Это не значит «многие». Также и тексты Филона — к кому именно перешли? Климент, Ориген... еще кто? Если Амвросий взял куски из Жизни Моисея, или Григорий Нисский, что-то такое — так это еще вовсе не много. Притом Филон сам брал у предшественников, и может быть не всегда текст буквально сходный с Филоновским — есть текст Филона, но *общего источника*. Прямых цитат, с наименованием автораш, не много найдется.

Стр. 163. Трубецкой

«Кроме аллегорического истолкования ветхого завета, в творениях *эллинистов* — заключался богатый апологетический арсенал... и особое религиозно-философское мировоззрение, нашедшее свое выражение в учении о Логосе».

Примечание мое. Относительно апологии — это правда, но тут нет никакой заслуги собственно Филона. Это все было до него. Учение же о Логосе не имело ничего общего с Христианским. Этого не отрицает и сам Трубецкой. Он говорит:

Стр. 167. «Определив абсолютное божественное существо Христа как Слова Божия, Церковь, от начала чтившая во Христе истинного Бога, признала это Слово истинным Богом, и вполне отвергла понятие о втором Боге или о подчиненном архангеле... Не признавая наряду с богом никакой несотворенной материи, упразднив в своем абсолютном единобожии всякий остаток греческого и обще языческого дуализма, Христианская церковь не искала (Только «не искала»? Нужно сказать — «отвергала».) в самом Божественном Слове низшую подчиненную потенцию, представляющую как бы первый шаг к материальному бытию...» — «Ясно, что христианское содержание не укладывалось само собой (???*что* значит «само собой»?) в ту концепцию о Логосе, которую мы находим у Филона»... (С. 167).

«И там, где слабела христианская идея... там мы замечаем более или менее ясно выраженное возвращение к Филону» (С. 167). Положим, возвращались не «к Филону», а к язычеству, но во всяком случае ясно, что князь Трубецкой сам должен бы понимать, что Филон

не был учителем Христианства, и не должен бы малодушно повторять привычную легенду, которая искажает историческое Богословие.

Гераклит

«Аристотель свидетельствует, что Гераклит признавал душу «тем испарением, из которого он слагает все вещи», то есть огненным испарением или огнем. Человек состоит из тех же элементов, что вселенная: в нем есть огонь, вода и земля, и в нем совершается тот же круговорот, что во вселенной: огонь становится водою, и вода землей... И точно также как во вселенной, в человеке происходит колебание между воспламенением и угасанием, чередование сухих и влажных испарений, которым объясняются смены сна и бдения, здоровья и болезни, жизни и смерти. Те «испарения», которыми питается наша душа, извлекаются нами не только из тела, но, главным образом, из окружающей атмосферы посредством дыхания. Таким образом поддерживается связь нашей души с душою, разлитою в целом, «из которой составляются все вещи». Источник всемирной жизни один и органической связью с ним объясняется разумность единичного духа» (С. 115–116, С.Трубецкой).

«Несмотря на свой пантеизм», Гераклит (по-видимому) верил в множество богов, демонов и душ (С. 118). «В отличие от орфиков и пифагорейцев, Гераклит ничего не говорит о душепереселении и о загробных мытарствах, и решительно высказывается против мистического культа в качестве средства искупления» (С. 119. С.Трубецкой).

У других философов «логос» превратился просто в «понятие вещи». Человек познает сущее посредством понятий и потому сущее определяется понятием. Для Платона и Аристотеля «Понятие или логос, которым определяется какая-либо вещь, есть подлинная сущность этой вещи, ее объективная форма». По Аристотелю логос есть не просто отвлеченная идея, противополагающаяся материи, но действительная сила или энергия, организующая материю — ее производная причина и конечная цель.

У стоиков же «логос» есть все — он охватил и материю. «Каждый логос, воплощающийся в низших формах материи, есть живое и в то же время материальное семя». (Последние стоики из Трубецкого у Брокгауза, статья «Логос».)

Гераклит Ефесский о «Логосе»
(С.Н. Трубецкой. Курс Истории древней философии, стр. 111.

Слово Евраклита

В сущности «Логос» Гераклита есть не что иное, как *неизменный закон вселенной.*

«Во всеобщем потоке явлений рождаются и проходят единичные формы, но общие отношения остаются неизменными, все течет, все меняется, но строй целого остается неизменным»... В общем круговороте бытия есть *закономерная правильность*, есть мера, есть закон, есть «рассуждение» или *слово*, которое «пребывает всегда»... «Этот *миропpавящий разум* иногда получает у Гераклита специальное наименование, приобретшее впоследствии в позднейшей греческой философии величайшее значение: он называет его ***логос*** или *Слово*. Все в мире творится по этому слову, правящему всем. Оно есть всеобщий закон всех вещей, которого люди не

разумеют, хотя постоянно с ним сталкиваются. Ему должны следовать мудрые, из него все человеческие законы черпают свою силу».

На основе фразы Гераклита, что «мудрое есть от всего отрешенное», Трубецкой делает вывод: «Божественный разум или божество признается здесь не только как всеединое, но и как отрешенное от всего, оно стало быть и едино со всем и вместе с тем отрешено от всего, и тождественно с целым вселенной, и отлично от нее, «имманентно» и вместе «трансцендентно», как сказал бы современный философ. Как соединяются эти противоположные определения в уме Гераклита — мы в точности не знаем» (С. 112).

«Признавал ли Гераклит периодическое возникновение вселенной из огня и конечное возвращение ее в огонь, или же «строй» вселенной представлялся ему вечным? Стоики, а по их следам и другие свидетели, приписывают Гераклиту учение о всеобщем «воспламенении» всего мира по истечении «мирового года» (по Гераклиту 10 800 лет), после чего наступает новый период мирообразования» (С. 114).

Логос греческой философии и логос Евангелия (Трубецкой, статья «Логос» у Брокгауза)

Филонов Логос занимает среднее место между Логосом греческой философии и глубоко отличающимся от него Логосом евангельского учения (у Иоанна Богослова). Содержанием Логоса философов является совокупность всего мыслимого, всего познаваемого, идеальная сущность и осознание *мира*. Логос Евангелия есть совершенное откровение Существа Божия, предвечный *образ* Божий. В Евангелии говорится, что Слово было от начала у Бога, и к Богу, и Бог бе Слово. Напротив того, Логос в смысле философском есть от начала *космическая потенция*, предметом и содержанием которой является *мир*: он относится к миру (как идея мира или энергия мира)... Несмотря на существенное различие между философской и богословской концепциями существует несомненный параллелизм. Философы либо отождествляли свой Логос с Божеством, либо видели в нем эманацию Божества. Некоторые из философов, полемизировавших с христианством (Цельс, неоплатоники), подобно Платону, называли Логос «Сыном божества». С другой стороны и богословы видели в совершенном откровении и воплощении Божества конечную цель, а следовательно и творческое начало мира («Им же вся быша»). Поэтому в развитии христианского богословия естественно встретились элементы религиозный и философский.

«Логос» Филона

Действительную разработку идея Логоса, заимствованная у стоиков, получила лишь у *Филона*. Вот его учение:

«Единому, сверх-разумному Божеству, познаваемому только путем экстаза, противопоставляется вечная, бесформенная и безвидная материя, которая не может вступить в какое-либо соприкосновение с ним. Мироздание, промышление, откровение Божества предполагает ряд посредствующих деятелей, сил и начал: в этом качестве Филону являются идеи Платона, λογοι σπερματικοι стоиков, ангелы евреев и демоны эллинов. Они представляются то как свойства, эманации самого божества, то как отдельные от него личные посредники (ангелы), то, наконец, как физические энергии (логосы стоиков), действующие в мире и являющие-

ся в нем. Все эти силы (δυναμες) совмещаются в *Логосе*, посредствующем между Богом и миром. Логос Филона есть: 1) *сила и разум* самого Божества, Его непосредственная эманация, заключающая в себе совокупность всех других сил; 2) *идея мира*, заключающая в себе совокупность творческих первообразов творения (идеальный *план* творения); 3) *творческая энергия*, которая созидает собою и одушевляет мир, наподобие логосу стоиков, проявляясь во всех его многообразных формах и видах; 4) наконец, для всех причастных логосу разумных существ — *посредник откровения*, причем он является иногда как личный посредник, верховный «ангел» Божий. Филон называет его также «первосвященником», «единородным сыном Божиим» или «вторым Богом», в отличие от «первого», нерожденного Божества, и от «третьего Бога» — сотворенного мира, в котором он воплощается. Как человеческая мысль есть внутреннее невысказанное слово, отличное от высказанного, и вместе тождественное с ним, так и божественное Слово в одно и то же время тождественно с миром (как его умопостигаемая сущность) и отлично от него (как идея). Точно также определяется отношение Логоса к единичной человеческой душе: он отличен от нее, хотя сообщает ей ее жизнь, силу, разумность и познание, — и в то же время отдельные праведные души могут уподобляться ему, как бы воплощая его в себе. могут путем экстаза достигать *непосредственного** соединения с Божеством (таковы пророки). (У Брокгауза, статья «Логос» кн. Трубецкого).

«Наиболее значительные сочинения Филона представляют комментарий на святые книги (главным образом на книги Бытия), дающий истолкование их в смысле популярной греческой философии того времени. Сверхчувственная истина, приспособляясь к человеческой немощи, облекается в иносказательную форму. Все писание есть аллегория и задача толкователя раскрыть его «духовный» смысл, скрытый в этой аллегории. Таким образом, Филон является посредником между философией и откровением, и в этом его значение. Его вера в универсальную разумность слова Божия, выразившаяся и в его экзегетике и в его учении о Логосе, сделала его учителем и предшественником последующих апологетов и богословов, особенно Александрийской школы».

О Филоне упоминает преп. Иероним, высоко его ставя, но это уже в IV веке.

Попов говорит, что у Амвросия Медиоланского (340–397) поучения о Аврааме списаны с Филона, и что также у Григория Нисского (IV ...).

Иисус сын сирахов — 235 г. до Р.Х.

Филону приписывают определения Божества, которые у него будто бы заимствованы христианскими писателями. Но такие определения свойственны Египетской философии, и если не цитировать Гермеса Трисмегиста (который впрочем упоминается апологетом Афинагором (176 г.)), то уже древняя философия Египта содержит те же определения. Руже пишет: «В одной Берлинской стеле XIX династии (то есть 1300 лет до Р.Х.) он называется единый живущий в субстанции. Другая стела того же музея и той же эпохи называет божество единственной вечной субстанцией, и дальше — единственный рождающий на небе и на земле, который сам не порожден... Доктрина одного Бога в двойной

* То есть значит *без* Логоса?

личности отца и сына была хранима в Фивах и Мемфисе. Та же Берлинская стела, взятая в Мемфисе, называет его Бог, делающий себя Богом, существующий сам чрез себя (сам собою), существо двойное, породитель с самого начала. Фивское поучение выражается в почти тождественных словах относительно Аммона в папирусе Гарриса: двойное существо, породитель с самого начала, Бог, делающийся Богом, порождающий сам себя. Специальное действие, приписываемое личности сына, не разрушало единства. В этом именно смысле очевидно этот бог назывался уа в уа (или уа ан уа), один из одного» (У.Менара, стр. XXXI).

1) Гамалиил — дозволял читать языческую литературу. Его ученики *Павел* и *Варнавва.* Умер за 18 лет до разрушения Иерусалима (70 г. I века), то есть 52 г. следовательно — *современник Филона.* У Преображенского (Мужи апостольские. С. 11) — «Гамалиил, кроме изъяснения закона Моисеева преподавал и чреческую философию, вероятно в духе александрийском». Иосиф Флавиф упоминает лишь об Иисусе сыне Гамалиила, но не о *самом* Гамалииле.

2) Варнавва (современник Христа), не упоминает о Филоне; Климент (вторая половина I века) не упоминает; Ерм (начало II века) — не упоминает; Игнатий Богоносец (умер в 107 г.) — не упоминает; Поликарп (умер в 106) — не упоминает.

3) Апологеты — Ириней — не упоминает; Платон (?) — не упоминает. Афинагор (умер в 176. Говоря о Гермесе Трисмегисте) о Филоне не упоминает. Феофил (упоминает Иосифа Флавия) О Филоне не упоминает; Ермий — не упоминает. Милитон — не упоминает; Минуций Феликс (упоминает Флавия).

Св. Ириней Лионский (130–202 гг.) не упонает о Филоне.

О Филоне упоминает Иосиф Флавий единственный раз и в следующих словах, по поводу депутации Александрийских евреев к Цезарю Гаю Калигуле: «На эти гнусные и тяжкие обвинения, которыми Апион естественно рассчитывал восстановить Гая против Иудеев, готовился возражать *главный представитель Еврейской депутации,* ***Филон,*** *человек, пользовавшийся широкой известностью, и большой знаток философии.* Но Гай не разрешил этого Филону и приказал ему удалиться». Филон удалился, сказав сотоварищам, чтобы они не теряли мужества, потому что Гай уже вооружил против себя Предвечного (Иудейские древности, том второй 326, то есть том второй, глава 8, пар. I).

Митрофан Муретов
Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. Москва, 1885 г.

«В учении Иоанна Богослова о Логосе христианская церковь всегда видела глубочайшую тайну божественной жизни, недоступную вполне не только разуму человеческому, но и ангельскому. Поэтому и первоисточником этого учения она всегда признавала не разум человеческий, но историческое и сверхъестественное откровение самого воплотившегося Логоса. Другой противоположный церковному взгляд на происхождение христианской идеи Логоса принадлежит ученым так называемой отрицательной школы. Стараясь удалить из христианства всю вообще сверхъестественную сторону, *школа эта и христианское учение о Логосе стремится поставить в естественно-историческую зависимость*

от дохристианским философем. Главное внимание при этом обыкновенно останавливают на современной появлению Христианства философии Александрийского иудея Филона. Делают это частью потому, что в эту философию входят все те идеи логоса, какие естественно спекулятивным путем выработала дохристианская философская мысль, но главным образом потому, что по своей внешне формальной стороне из всех дохристианских логологий она представляет наибольшее сходство с Иоанново-христианским учением о Логосе» (С. 7).

Заключение.

«Если сходство между Филоновой философией и христианством с внешне формальной стороны, при первом же соприкосновении их между собой, должно было возбудить в них обоюдное стремление к взаимному объединению, то наоборот принципиальная противоположность их внутренне материальных сторон могла породить между ними только непримиримую вражду и антагонизм. Следовательно естественным и необходимым результатом такого столкновения филонизма с христианством могла быть не Иоанновско-христианская логология, но антихристианство, то есть ересь и лжеучение. Отсюда на первых же порах появления христианства, мы встречаем широкое развитие таких лжеучений, в которых нельзя не видеть отражения тех или иных антихристианских идей Филона» (С. 177–178).

Мое примечание. Это конечно ошибка: не от Филона пошли эти ереси, а от людей повыше умственного роста.

Во всяком случае Муретов видит внутреннюю связь с Филоновскими идеями в: *монархианстве*, *антитринитаризме*, *арианстве*, *евионизме*, *докетизме*, и в *антиомисти.....их* идеях.

«Таким образом, в своем историческом отношении к христианству, филонизм не мог играть никакой другой роли, как только его *противники и врага*, по своей внешней стороне имевшего обманчивое сходство с христианством, а по своему духу и существу принципиально противоположного, — роль того антихриста и лжехриста, которого обольстительную наружность усиленно разоблачает Иоанн» (С. 178–179).

Митрофан Муретов
Учение о Логосе у Филона Александрийского и у Иоанна Богослова. Выпуск второй. Москва, 1885 г.

1) Стр. 146, Примечание.

«Дело в том, что в сочинениях Филона нет цельного построения и систематического развития идеи Логоса. Наш философ, хотя и часто рассуждает о Логосе, но всегда вскользь, мимоходом, по поводу того или другого библейского текста: вообще его изречения на этот счет большей частью отличается отрывочностью, неполнотой и неопределенностью. Кроме того, у Филона нет точной и строго выработанной терминологии. Его философские рассуждения до такой степени обилуют метафорами и иносказаниями, что нет никакой возможности, на основании одних только фраз выделить подлинные философские воззрения Филона от их поэтической оболочки. Понятно, что эта особенность в изложении открывает исследователю широкий простор к полному произволу в построении филоновой логологии. Благодаря этой особенности каждый исследователь получает возможность толковать Филоновы фразы в духе какой угодно

априори и произвольно составленной системы, сходно ли с Христианским учением или противоположной ему». Профессор Муретов считает необходимым найти критерий, при помощи которого можно независимо от фразы проникать в самую душу филоновых созерцаний. Такого результата он надеется достигнуть при помощи *психологии* Филона.

Приходит же с этим критерием он к такому выводу:

«В такой последовательности и стройно развитой системе пантеизма конечно нет и быть не может места самостоятельно личного Логоса. «Личные наименования божественного Логоса имеют у нашего философа метафорический характер... Сам Филон если не всегда, то по большей части ясно дает понять, что эти названия он употребляет в смысле простых только олицетворений безличного божественного Логоса (с. 238).

О творении мира

(.........)

Филон напоминает, что при строении города архитектор сначала составляет мысленно его план. «Подобное же надо думать о Боге, который, рассудив создать великий город (мир), измыслил прежде в себе самом типы его, из которых, составив умственный мир, стал устраивать чувственный, пользуясь оного образцом.

...Если кто пожелает исследовать причину, по которой он образовал этот универс, то им кажется не погрешит против истины тот, кто вместе с одним из древних мудрецов скажет: «благ Отец и Творец, и благодаря своей доброй природе, не позавидовал материи, не имеющей самой по себе ничего хорошего, но могущей быть всем» (Плат. Тим.). Да сама по себе она была беспорядочна, бескачественна, бездушна, полна раздора, нестроения и несогласия. Однако же, она получила изменение и превращение в противоположное и лучшее состояние, а именно, в состояние порядка, качественности, одушевленности, подобия, тождества, стройности, согласия и всего, что свойственно превосходной идее... Бог решил в своем уме облагодетельствовать щедрыми и обильными дарами природу, которая сама по себе без божественного дара не может иметь ничего хорошего. Однако же, облагодетельствовал он не по величине своих благостей — ибо неисчислимы они и беспредельны — но сообразно с силами благодеемых (степени восприемлемости). Поелику не в такой мере как Богу свойственно благо творить, тварь может благо воспринимать. Так как силы Бога слишком чрезмерны, то тварь, будучи слаба для того, чтобы воспринять величие их, должна была бы отказаться, если бы Бог не умерил их по своей благости, уделяя каждой твари, сколько следует соразмерно с ее способностями» (С. 171–172, *Учение о Логосе у Филона* и т.д.).

Митрофан Муретов
Учение о Логосе у Филона Александрийского и у Иоанна Богослова
Москва, 1885 г.

«В отношении Филона все исследования разделяются на три группы: а) одни стараются найти у Филона учение только об одном личном Логосе, и в таком случае вопрос об отношении филоновой философии к учению Иоанна Богослова о Логосе решается в смысле полной зависимости последнего от первой; б) другие находят в сочинениях Филона одного только безличного, пантеистически стоического логоса, и в таком случае

утверждается или полная самобытность Иоаннова учения о Логосе (если усвояют ему идею личного Логоса), или же признается его зависимость от филоновой философии (если Иоанновский Логос принимается в смысле пантеистически безличной силы или атрибута Божия); в) наконец, третьи считают Филона не за самостоятельного философа-систематика, а за недалекого, мало вдумчивого собирателя чужих, в его время бывших в общем обращении, воззрений на Логос, преимущественно иудейско-раввинских и греко-стоических, — при этом вопрос об отношении филоновой логологии к иоанновой, за уничтожением самостоятельности первой, или совсем упраздняется, или же сводится к вопросу об отношении к иоаннову учению о Логосе тех противоположных элементов (то есть раввинского и стоического Логоса), из которых считается составленной Филонова логология» (Предварительные замечания. С. VI–VII).

Стр. 132

«Напрасно стал бы исследователь искать у Филона какого-либо единства и стройной логичности в построении и развитии идеи Логоса. Логология Филона не представляет одной последовательной законченной и в себе замкнутой системы. Наоборот, постоянные самопротиворечия и колебания из одной противоположности в другую, безвыходное вращение между Сциллой и Харибдой пантеистически стоической и раввинско деистической логологии бесплодные усилия найти философский выход из этого заколдованного круга самопротиворечий: все это не есть нечто случайное, наносное и, так сказать, мимолетное в филоновой логологии, но составляет ее основную особенность».

Идея о Слове Божием и Премудрости Божией в Ветхом Завете и в Талмудическом учении

(Мои извлечения из Муретова «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова», глава III «Идея Логоса у палестинских иудеев»)*.

«Учение о Логосе у Филона Александрийского и у Иоанна Богослова». Глава III «Идея Логоса у палестинских иудеев».

По Муратову у «Палестинских» иудеев, со время пленения, стало распространяться понятие о Боге в *деистическом* смысле. Неверное выражение: не у Палестинских, а именно у Вавилонских, под Вавилонскими влияниями.

В связи с идеей *недоступности* Бога (деизм), является идея разных *посредников*. Муретов задался вопросом, *почему* явился, вместо Ветхозаветного *теизма* — новый *деизм*? И почему тут явились *посредники*? Логически деизм вовсе не требует *посредников*. Наш европейский деизм не изыскивает посредников, и практически был равен атеизму. Почему это вышло иначе у евреев времен пленения?

Мне кажется, что у них *сначала* явились «посредники», под влиянием Вавилонско-Персидской ангелологии и демонологии. Когда же существа покорили умы евреев, то в их руках оказалось все управление природой и человеческой жизнью. Этот факт сам собой отстранил

* Месте из торгумов, талмуда и древних мидрашей, указывающих на «абстрактную самозаключенность, полную (безконечность?) и безусловную трансценденность божества по отношению к творно-конечному миру» (С. 37. Примечания).

Бога от всякого реального участия в жизни мира. Но понятие о *первопричине* не исчезло, а сверх того идею Бога приходилось сохранять от национально патриотических соображений. И вот Бога стали — не отрицать — а удалять в *недосягаемость*, в *непостижимость* и *неучастие* в здешней жизни. Мне кажется, процесс был именно таков.

В виду необходимости хранить авторитет Откровения, этот переворот верования (переход в язычество) нужно было основывать на толковании Откровения, тех его мест, которые имели совсем *иной* смысл (а именно тот, который был открыт впоследствии Христианством), но которые могли быть истолкованы в смысле *посредников*. Это именно все, где говорилось о *Слове Божием* и о *Премудрости Божией*. Таковых месть очень достаточно.

Еврейская идея магически-мистического характера и пошла этим путем, создавая постепенно соответствующую философию, полное выражение нашедшую в Каббале. [Далее по тексту непонятно].

Муретов (Изложение)
(Учение о Логосе у Филона)

В Ветхом Завете Бог представляется вполне отличным от твари и бесконечно ее превышает. Но эта возвышенность не мешает Его личному отношению к миру и человеку.

После плена «отвращение к грубой чувственности языческого политеизма» и «ревнивое стремление к охранению и возможно полному выражению ветхозаветной монотеистической идеи» — приводит раввинов к выбрасыванию всего, «что могло хоть сколько-нибудь напоминать тривиальную конкретность языческого политеизма». Отсюда палестинские мыслители стали лишать Божество всяких конкретных свойств». «Бог есть дух, чистый и единый. Он есть абсолютно бескачественная в себе неразличимая и самозаключенная, отрицающая все конкретные признаки и внешние отношения монада». «Всякая мысль о непосредственных отношениях Бога к людям (даже к величайшему из них Моисею) рассматривалась раввинами как профанация божественного достоинства — равно и всякое конкретное определение и свойства устраняются от Божества, как несогласные с раввинско-деистическим представлением о величии Верховного Существа» (С. 37).

Примыкающая к этому мысль о сокровенности имени Божия возникла давно. Уже в эпоху 70 толковников у Александрийских иудеев *под страхом смертной казни* было запрещено произносить имя Божие. Только великий первосвященник раз в год произносил это имя в Святая Святых. «Благодаря этому суеверию утрачено было даже звуковое произношение четырехбуквенного имени JHWH» (С. 33).

Имя Божие стало заменяться другими наименованиями (Элоа, Адонаи). Устранение антропоморфических признаков и прямых сношений Бога с миром проявляется в таргумах (Онкелоса и Ионафана). Они вместо «Бог» (Иегова) говорят или Ангел Божий, или Величие, слава, блеск и т.п. Божий.

«Свойства Иеговы и атрибуты Его видимого откровения конкретизируются в древне Палестинской богословской литературе в форму самостоятельных посредников: премудрости (Хокма, София) или

Ангела премудрости, сил благодеющей и наказующей, или ангелов гнева и милосердия. Точно так же в раввинской литературе роль посредников усваивается ветхозаветным атрибутам божественных теофаний: пламени, свету и облаку, под общим названием «славы или величия Божия» (Иекара, Шехина)» (С. 43).

Но особенно таргумы популяризуют «Мемру». Мемра — значит по-еврейски «слово». Таргумы, когда в Библии стоит «слово» — различают его, иногда ставя перевод «фитгам» или «мамлаль» (что тоже означает слово). Таргумисты стараются отличить Мемру от членораздельного звука и ставят выражение Мемра вместо слова Бог или Господь, там же, где идет вопрос о просто речи Бога, употребляют выражение «фитгам» или мамлаль. Так во Второзаконии сказано (V, 5): «Я стоял между Господом и между вами дабы пересказывать вам слово Господа». Онкелос переводит в таком виде: «Я стал между Мемрой Господа и вами, чтобы возвещать вам фитгам Господне» (С. 47). У Иезекииля сказано: «Ты будешь слышать из уст Моих слово и вразумлять их (Израильтян) от Меня». Таргум Ионафана переводит: «Прими слово от Моей Мемры» (С. 47).

Муретов перечисляет множество мест таргумов Онкелоса, Иоанафана, Псевдоионафана, Иерусалимского — где видно, что Мемре отдано все, что Ветхий Завет приписывал Иегове.

Мемра сотворяет мир, и Адама (по своему подобию), управляет миром, сообщает им жизнь всему живущему. Мемра управляет ветхозаветной теократией. Ее называют «Богом Спасителем, также посредником. Мемра избирает Еврейский народ и заключает с ним завет, вывела их из Египта. Мемра дала Моисею закон на Синае и т.д. Вообще — все, что говорится о Господе Боге, относится к ней, Мемре.

«Представляли ли таргумисты Мемру в виде личного, отдельного от Иеговы и самостоятельного посредника, или пользуются этим выражением только для обозначения особой формы непосредственного откровения самого Иеговы»? (С. 52). Прямого ответа на это таргумисты не дают, но утвердительный ответ явствует из множества мест таргумов, где Иегова отличается от Мемры: «Не пощадить тебя Мемра моя и Я сам не пожалею». Сатана говорит Иегове: «Не покровительствуешь ли Ты Своей Мемрой ему (Иову)». Таких мест множество собрано на страницах 53–60.

Мемра выше всех Ангелов. При погребении Моисея (в таргуме Псов до Ионафана Мемра действует вместе с 70 ангелами, в том числе и Митатрон.

Муретов предполагает, что таргумисты должны были смотреть на Мемру, как на существо тварно конечное и небожественное (С. 64). Но это доказывается только логическими соображениями. Если они стараются удалить всякие непосредственные отношения Бога к миру, то перенося эти отношения на Мемру — очевидно видят в ней существо не божественное (С. 64).

Примечание. Муретов объясняет, что слово «сефирот» (он произносит «зефирот») значит по-еврейски «луч». «Название взято от образного представления Божества в виде солнца, окруженного сиянием и бросающего вокруг себя лучи света. При полной надмирности самого Верховного Солнца, в книге Зогар представляется доступными

для человека только свет (шехина) и лучи (зефироты) этого Солнца» (С. 67, Примечание 1-е).

Зогарическое учение об откровении беспредикатного Эн в Метатроне и Зефиротах представляется в виде колесницы (меркаба), запряженной десятью зефиротами, возницей и управителем которой служит Метатрон. Образ взят из известного видения Иезекииля Славы Божией» (С. 70).

«В Талмуде и Мидрашах находим ряд таких изречений, в которых наука о Меркаба предполагается уже образовавшейся и известной раввинам. В Мишне говорится, что уже Илья и Елисей спорили между собой о Меркабе (ссылка на немецкий перевод Мишны)». Это «указывает на давность и общераспространенность среди раввинов спекуляции о Меркабе. Равви бен Суккай (?), ученик Гиллела (современника апостолов), указывая на древность традиции о Меркаба хвалится тем, что он знает две науки — саму большую и самую малую: первая — это наука о Меркаба, вторая — спор раввинов Абиу и Рава» (С. 76).

Из Муретова

Исаия

Стр. 10

«Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напояет землю и делает ее способною рождать и произрощать, чтобы она давала семя, тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест.

Стр. 11

Так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его».

Иеремия 23

Стр. 29

«Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?»

Псалом 118, ст. 89

«Навеки, Господи, слово Твое утверждено на небесах».

Стих 105

«Слово Твое светильник ноге моей и свет стезе моей».

Псалом 147, ст. 4

Посылает слово Свое на землю, быстро течет слово Его.

Ст. 7

Пошлет слово Свое и вса растает, подует ветром своим и потекут воды.

Ст. 8

Он возвестил слово Свое Иакову, уставы Свои и суды Свои — Израилю.

Примечание. Этими цитатами доказывается, будто бы «слово» есть нечто особенное, самостоятельное. Но цитаты прежде всего показывают *общение* людей *непосредственно* с Богом. То Сам Господь говорит о Своем слове, то пророк обращается к Господу и говорит о слове Его, а не говорит со словом. И слово не говорит с пророками, а говорит сам Господь.

Муретов говорит, что «неестественно» предположить Филона за мало вдумчивого собирателя чужих воззрений, какие где были, «бессвязно компилятивный характер Филоновой логологии». Так как *неестественно* думать, чтобы человек, воспитавший свою мысль на изучении Платона, Аристотеля и Зенона, мог не заметить и ставить рядом друг с другом столь грубые и режущие противоречия, как предикаты безличного стоически пантеистического и личного раввински деистического логоса... «В вину с одной стороны несомненности того факта, что в сочинениях Филона параллельно и смешанно идут предикаты личного и безличного логоса, с другой стороны — неестественности объяснения этого факта малоумием Филона — *требуется найти такое построение филоновой философии, при которой указанная противоречивость и неустойчивость филоновских определений логоса становилась бы вполне понятной* и естественной, а вместе с тем, находило бы свое естественное объяснение и указанное сходство в предикатах филоновского и иоанновского Логоса» (С. VIII, Предварительных замечаний).

Такое решение Муретов находит в мысли, что Филон стремился построить *теистическое* представление о Логосе, который бы объединял в себе противоположности пантеистической и раввинско-деистической логологий. Ему нужен был (по религиозному чувству) такой Логос, который бы был и *трансцендентно личным посредником* между Богом и миром (в иудейско-раввинском смысле) и в то же время стоял бы *во внутреннем имманентном общении* как с Богом, так и с тварью (в греко-стоическом смысле)» (С. IX).

История учений о Логосе представляется Муретову драмой в трех актах. «В первом акте мы видим постепенное обострение (антитез) двух крайних и взаимно противоположных сторон идеи Логоса: пантеистической (греческая философия) и деистической (иудейско-палестинская философия). Второй акт (Филон и иудейско-александрийская философия) представляет нам *неудачную* и *невозможную попытку* философским путем соединить обе односторонние крайности в одно высшее воззрение на Логос — *фиктивный философски спекулятивный синтез греко-пантеистической и раввинско-деистической логологий*. Третий акт — Христианство (с. XXVI).

Мое примечание. Мысль Муретова в этом неправильна. Он говорит, будто бы Филон пытался дать *синтез* (хотя бы и фиктивный). Никакого *синтеза* он не давал, а просто *синкретизировал*, соединял вместе противоположные воззрения. Почему он мог это делать? Очевидно потому, что не понимал глубины их различия. Может быть (это лучший исход) не интересовался философской стороной дела, а преследовал лишь практические цели пропагатора иудаизма. Но и в этом случае ясно, что он не был философским умом. Это не значит, чтобы он был «малоумен» вообще, но ум его был не философский. Как философ — он был «малоумен», но только как философ.

Христианство точно так же нимало не дало какого-то *синтеза*. Оно даже и не думало об этих пустяках. Христианство просто открыло людям в степени, необходимой *практически* (для Царствия Божия) природу Божества, но открыла в смысле безусловно таинственном, никакого «синтеза» не дающим ни для какой философии не служащем, ибо эта тайна разуму *непонятна*. Следовательно, вся эта

часть Муретовской работы, очень удобная и пригодная для диссертации на степень доктора богословия, в действительности совершенно не верна, мировой *истины* не изъясняет.

Муретов
Учение о Логосе Филона

Примечание на стр. 228

Филон называет мир возлюбленным сыном Божиим, которого породили Бог и его мудрость.

Непосредственно сам Бог без Логоса — одушевляет человека, именно его ум, сам становится богом душевных сил.

Бог сообщает твари все блага без участия какого-либо посредника.

Бог ли один промышляет о мире посредством закона природы. Логос здесь сливается с миром в качестве закона физиса. Часто сам Бог непосредственно является людям, тогда как в других случаях Филон эту функцию приписывает Логосу.

(Это из разных трактатов Филона) стр. 228

«В конце концов понятия трансцендентности и имманентности Божества у Филона оказываются лишенной действительного содержания *игрою в слова и логические абстракции* (С. 228). На деле Бог, Логос и мир образуют органическое единство и нераздельную целостность бытия в пантеистически стоическом смысле... Видимую природу он наделяет божественными свойствами. «Природа (физис) сообщает человеку дары, которым сама не причастна: рождение, будучи сама не рожденной, пищу, сама не нуждаясь в питании, рост, сама не приемля ни уменьшения, ни прибавления. Вечная и всегда цветущая природа содержит в себе весь космос.

...Она творит человека с божественным искусством. Она неизменная, она всемогущая, она обладает бессмертным разумом «Возводя мир и природу на степень Божества в стоическом смысле, Филон еще чаще низводит Бога до простого космического процесса... Он есть действующая и формирующая причина бытия, проникающая и образующая безвидную и мертвую материю (230). «Будучи общею стихией универса Бог разливается по всему миру (С. 232).

«Бог есть абстрактное единство и имманентный принцип мирового бытия, начало и конец всего, целое, все (παν) весь род человеческий, вся вселенная, весь мир, сам космос, все есть Бог и Бог во всем, или, точнее, нет в отдельности ни Бога, ни Логоса, ни мира, а есть только один живой и нераздельный универс» (С. 234).

В такой последовательной системе пантеизма конечно нет и не может быть места идее самостоятельно личного Логоса» (С. 235).

№ 14
A. FRANCK. LA KABBALE
ФИЛОН

Еврейская письменность
(Объяснение о. Павла Флоренского)

Наша арийская письменность представляет собой запись **звуков**, которым затем уже соответствуют понятия. Звуки эти может с той или иной степенью точности произнести всякий, хотя бы он и не знал языка данной письменности: ему достаточно лишь заучить алфавит.

Затем, элементом нашей речи служит слово, а точнее, корень, одетый в ту или иную одежду флексий и суффиксов. И мы до такой степени привыкли к тому, что, во-первых, запись есть запись звуков, фонограмма, и что, следовательно, искать в ней **непосредственный** смысл, помимо перевода записи на звуки, нельзя, и что, во-вторых, разлагать корень на звуки или какие-нибудь иные элементы решительно невозможно, что иное трактование письменности представляется явным абсурдом. Вот почему каббалистические и т.п. спекуляции с текстом св. книг звучат для арийского уха чудовищной нелепостью и детской наивностью.

Не надо считаться с совершенно иной, нам плохо понятной, психологией грамоты. А именно семит, по крайне мере, первоначально и вне влияний арийства, вовсе не записывал **звуков** речи, а записывал нечто, что могло получить звуковое значение, **если** оно понято. Другими словами, у нас сначала звук, а потом смысл, а у них сначала смысл, а потом звук.

Вы можете прекрасно знать семитские алфавиты, но если вы не знаете языка, и, кроме того, если вы по степени своего развития не способны понять данный текст, вы не можете его и прочесть, выговорить, не можете сделать это механически, как могли бы сделать с латинским текстом, не зная латинского языка.

Это происходит потому, в семитском тексте (беру первичный, истинно семитский текст) записаны, как обычно говорят, одни только **согласные** слов, а точнее сказать, даже не согласные, а лишь потенции их. Например, написано ש. Это можно сказать и «шш», и «сс». Написано ב: это может быть прочтено и «в», и «б», и «бб». Значение слова от этого меняется. Разъясню на фиктивном примере из русского языка. Представим, что у нас написано **dc**: это может быть прочитано: дочь, дока, дека, едок, дичь и т.д. Вы легко можете себе представить, что по смыслу текста пригодно не одно какое-нибудь из этих слов, а несколько, и, следовательно, формально говоря, при таких условиях текст окажется неопределенным.

Именно это и имеется в тексте Библии, первоначальном, том, который доселе употребляется евреями при богослужении, то есть тексте священно архаическом.

При обыкновенном же чтении употребляется текст, в котором над буквами и в буквах ставятся особые знаки, соответствующие частью нашим гласным, частью указывающие не дифференцирующие согласные (например שׁ = ш, а שׂ = с) или точнее их характеризующие (например, ד = д, а דּ = дд), частью же разного рода ударения и му-

зыкальные акценты. Таким образом, произношение и смысл текста фиксируются.

Насколько обязательна существующая фиксация текста? Текст фиксирован весьма поздно, и современный вид фиксация получила, во всяком случае, позже Р. Х. Это иудейское раввинистическое **истолкование** св. текста.

Вопрос о том, возможно ли чтение Св. Писания иное, чем принятое, заставляет спросить:

1) Насколько обязательно для нас раввинистическое предание (установившее фиксацию текста)?

2) Насколько можно верить откровенности иудейских старцев, и нельзя ли предположить, что они многое не столько раскрывали нам, сколько от нас скрывали, наводя на правдоподобный, но заведомо ложный след понимания текста?

Если вернуться к прежнему примеру, надо сказать, что символы **dc** и **cd** выражают в каком-то смысле **одно**, то есть что если у нас стоит слово «дочь», то можно (а когда об этом свидетельствует индукция или тайное предание), а иногда и должно заменить его, например, словом «чадо» и т.д. Вообразим, что стоит символ **bl**: может оказаться, что надо читать не «вол», а «лев» или «лоб». Но мало и этого. Между **буквами**, которые рассматриваются как особые мистические сущности, имеется особое сродство и соотношения. Так, например, в приеме «атбаш» каждая n-ная буква от начала азбуки заменяется n-ной буквой от конца азбуки. Если буквы не суть символы звуков, а лишь **потенция** звуков, то что же они сами в себе? Семиты на это отвечают: Пифагоровские мистические числа. Отсюда следует, что тексты подлежат всевозможным арифметическим выкладкам и преобразованиям. Например, два слова с равной суммой численных значений букв суть слова эквивалентные. Но мало и этого. Сами числа складываются приложимыми друг к другу методами, так сказать, сверхарифметическими. И наконец сами буквы, правда, в исключительных случаях, могут быть разлагаемы на графические элементы, как приравниваются к другим буквам...

Из всего сказанного для **нашего** ума получается полный хаос. Нам представляется, что таким способом можно из чего угодно получить что угодно. Еврею же этого не кажется, они применяют эти методы не где попало и не как попало, а руководствуясь тайным преданием и разными, нам лишь отчасти известными, зарубочками в темном лесу еврейского текста Библии. И то немногое, что нам перепадает из их тайн, иногда оказывается действительно глубоким и проливающим особый свет на Библейский текст.

Не будем принципиально оценивать этот особенный способ понимания письменности, конечно, гораздо более сложный и содержательный, чем наш. Для нас достаточно считаться с тем фактом, что евреями Библия понимается на основании этих зарубочек не так, как нами, и их понимание часто более утонченно, чем наше. Является вопрос: не есть ли то, что они видят в Библии, действительно первично, а наше понимание составляется по искусственной одежде, наброшенной на текст толковниками с целью, чтобы все, кому не надлежит, не понимали текста. Факт преднамеренного скрывания первичного текста

в некоторых местах несомненен. Почему не предположить, что такие скрывания имеются, и их множество?

Теперь спросим себя: так ли нелепо это понимание письменности, как может показаться? Прежде всего, для нас буква – условный и бесцветный значок звука. Для евреев буквы – суть сущности, полные значения, почти существа со многими свойствами. Метафизическая природа, религиозное значение, психология и характер каждой буквы определяется весьма точно, и там, где для нас только несколько черточек черным по белому, для еврея – целый метафизический и психологический роман. Буквы живут своей жизнью, и, пожалуй, их вернее всего было бы сравнить с нашими ангелами, хотя некоторые из букв имеют характер скверный и природу дурную, или, во всяком случае, низшую. Это не метафора, а суть дела. Исторически она объясняется тем, что буквы получились из иероглифов, а иероглифы – картины идеализированных существ или, точнее, платоновских **идей** существ. Вот почему слово, написанное такими-то буквами, можно мыслить как целую процессию идей, которые, по-нашему, не имеют никакого отношения к понятию, выраженному словом, а по европейскому пониманию, это реально и жизненно выражается в данных идеях.

Даны слова «лев» и «вол». Если рассуждать рационально, согласно мышлению европейца, надо сказать: «лев» по своему корню означает, вероятно, «растерзатель», а «вол», быть может, «возбуждающийся». Общего тут ничего нет, и конец. Семит же, опираясь на следы древнего мышления, сохранившегося в славянской азбуке, может пойти по такому пути рассуждения: «лев» состоит из букв «люди» и «веди» (гласная по-семитски опускается). Что это значит? Это значит, что лев есть символ человечества, основной атрибут человечества, а «вол» – символ ведения, находящего свое осуществление в человечестве. Эти символы означают одно: а именно границу дольнего и горнего...

Это, собственно, шутка, но шутка в духе семитической философии.

Это углубление в буквы придумано собственно не евреями. Оно было и у египтян, и у ассирийцев, и у вавилонян, было везде в древности. Несомненно, что буквы всех народов, в конечном счете, получились из иероглифов и, стало быть, несут в себе более сложную наследственность, чем мы обычно думаем. Что касается вопроса о происхождении еврейских письмен, то это ныне вопрос спорный.

Недавно считалось фактом, что египетские иероглифы, постепенно вырождаясь, дали финикийские письмена, которые заимствовали евреи, а затем те же письмена, подвергаясь еще большим упрощениям, дали письмена греческие, латинские и т.д. Но теперь все это поставлено под вопрос.

Собственно современный еврейский шрифт, квадратный, которым евреи пишут теперь и писали во времена Спасителя, не есть первоначальный. Прежде у евреев был другой шрифт. Квадратный же – это шрифт арамейский. Есть мнение, что евреи лишь **вернулись** в нем к своему изначальному шрифту, так как более древний был только временной стадией в их письменности. Однако достоверно тут ничего нельзя сказать. Не лишена основания мысль, что прежний (не квадратный) шрифт получился из преобразования клинописных

знаков. Есть основание думать, что квадратный шрифт находится в каком-то родстве с египетским демотическим письмом.

Мнение о происхождении греческого шрифта из финикийского, по-видимому, бесповоротно погребено, ибо задолго до появления финикийцев у греков или их предшественников на греческой территории был свой шрифт, и считается возможным, что греческий шрифт, вместе с финикийским, выработался из этого прагреческого.

Но являются разные соображения.

По первому вопросу: «насколько можно доверять еврейскому преданию», можно сказать. Если иудеи прозевали Мессию, Который есть для нас абсолютная точка опоры в понимании Св.Писания, то значит, они не так ясно понимали Св. Писание, как на то притязали. Чтобы понимать его, а следовательно, и читать, надо быть духовным, а не плотским.

По второму вопросу, «насколько они открывали другим народам то, что сами знали».

Вряд ли они стали бы открывать н а м свое ведение, раз на основании требований их тайного учения они не открывали важнейшего или того, что считали важнейшим, даже своим, даже своим ученикам и сообщали это важнейшее лишь с особыми предосторожностями, с глазу на глаз, да и то сообщали намеками и вызывали догадку.

Они в иных местах намеренно путали текст, дабы он читался не так, как нужно. В простейших случаях это вызывалось желанием, чтобы не было прочтено случайно правильно таинственное имя Божие, чтобы рядом с именем Божиим не был наименован какой-либо недостойный или не соответствующий Божеству предмет или понятие. Это случаи не скрываемые, а на полях отмечаемые. Так, например, непроизносимое имя Божие יהקה, которое, по догадкам ученых, надо читать «Ягве», писалось заведомо ложно רהרמ, т.е. «Иегова», причем гласные подставлялись из другого имени Божия, произносимого (Адонай). Весьма естественна мысль, что в других случаях более важного искажения текста раввины не оповещали об этом urbi et orbi, но сохраняли о том тайное предание. Это предположение доказывается целым рядом особенностей в Библии. Если вы возьмете о д и н экземпляр Библии и увидите такие особенности, то подумаете, что это типографские дефекты. Но когда вы увидите, что во **всех** изданиях Библии и во всех списках те же самые дефекты, и когда вы из Талмуда узнаете, что для переписчиков обязательно соблюдение этих мнимых дефектов, то становится ясно, что такие особенности – неспроста, что это какие-то приметы, доступные лишь тому, кто знает тайное предание. Иные из этих примет объясняются в мистической философии евреев – Зонаре, иные в иных местах. Часто оказывается притом, что ту или иную букву надо выпустить, вставить, переставить, заменить слово иным и т.д. Часто по изъяснению раввинов здесь открывается весьма своеобразное понимание данного места, зависящее от одной буквы. Таким образом, нет никакого сомнения, что Библия **просто** читаемая – это еще не то, что в ней вычитывают евреи, особенно каббалисты и хасиды. Вопроса о расхождении нас с ними не может быть: вопрос лишь в степени расхождения. Оно, вероятно, гораздо сильнее, чем думают обычно. Тут кроме подложности, принципиально возможной при подстановке

значков, выступает вторая особенность семитской письменности, еще более отводящая нас от наших простодушных арийских привычек. Это именно неприятие семитами **корня** (хотя мы их языки подводим под те же категории, что и свои собственные).

Для нас корень, в строгом смысле слова, – индивидуум, атом речи, и разлагать корень для нас – абсурд. Корень есть первичный элемент языка. Для семитов можно глубже проникнуть в сложение языка, именно разлагая слово, в том числе и корень... на что? Не знаю, как сказать... Это «что» не есть звуки согласные, а буквы, то есть чистые символы, могущие получить то или иное фонетическое значение, но сами по себе такового не имеющие. Эти первичные символы суть истинные атомы речи, но сами они уже вне сферы чувственной. Это какие-то **идеи**. Значит, если для нас постоянной, себе равной величиной является корень, и два слова одного корня, но с разными суффиксами могут в каком-то смысле считаться эквивалентными, то для еврейской мысли постоянной, себе равной величиной является наличность известной буквы, и два слова с одними буквами, но, например, различно расположенными могут быть признаны эквивалетными.

ИЗ ФРАНКА (LA KABBALE)

«Существенно различная с религиозным верованием, под властью и, так сказать, под покровительством которой она родилась, Каббала внедрилась в умы как бы неожиданно, без ведома их (par surprise), благодаря форме и способам действий, «которые Франк признает «странными»» (С. 27).

Вероятно, он подразумевает то, что каббалисты действовали тайно, прячась за традиционные верования, чтобы обмануть народ и не дать ему заметить, что ему проповедуют нечто прямо противоположное.

Энтуазистические партизаны каббалы говорят, что она сошла с небес, принесенная ангелами, чтобы открыть первому человеку, после его непослушания Богу, способы возвратить себе высоту и счастье прежнего времени. Другие вообразили, что законодатель евреев, получив ее от самого Бога в продолжение 40-дневного пребывания на Синае, передал ее 70-ти старейшинам, с которыми разделил дар Святого Духа, а они, в свою очередь, передавали каббалу из уст в уста до самых времен Ездры, получившего повеление записать ее в то же время как закон. Но **сколько бы мы ни перечитывали с самым тонким (скрупулезным) вниманием все книги Ветхого Завета, мы не найдем там ни единого слова, делающего намек на тайное учение, на доктрину более чистую и глубокую, предназначенную только для небольшого числа избранных**» (С. 39).

Еврейский народ не знал других органов истины, кроме пророка, священника и поэта, который обыкновенно смешивался с пророком. Что касается ученых, которые учили бы религии в форме науки, то они под названием **таннаимы** появились лишь в III веке до Р. Х. Эти таннаимы составляют цепь, последним кольцом которой был Иуда Святой, автор Мишны. Он собрал и передал потомству все слова своих предшественников. Между ними предполагают авторов древнейших документов каббалы, то есть Акибу и Симона Бен Иохаи с

сыном и друзьями. Немедленно после смерти Иуды Святого, к концу II века по Р. Х., началось новое поколение ученых, называемое амораим, ибо они основываются не на своем авторитете, но повторяют и изъясняют то, что слышали от первых (С. 40). В Мишне и Талмуде имеются запрещения передавать двум лицам Бытие, а Меркабу даже одному, если это человек не высшей осторожности. «Очевидно, – говорит Франк, – это не касается текста Бытия и видения Иезекииля, потому что священные книги читались всем народом. Ездра по возвращении из плена читал Священное Писание перед всем народом... Дело касается истолкования, или, точнее, доктрины известной, но научаемой в тайне» (С. 42). Об этой таинственности см. страницы с 42-й до 49-й. Вывод Франка такой: «В эпоху составления Мишны существовала секретная доктрина о творении и о природе божества...» Но с какого времени она существовала?

Редакция Мишны была окончена в 189 г. по Р. Х. Значит, Каббала возникла раньше. В I веке по Р. Х. жили Акиба и Симон Бен Иохай, которым каббалисты приписывают составление своих важнейших книг.

В числе авторитетов, свидетельствующих о древнем происхождении каббалистических **идей**, Франк помещает халдейский перевод Пятикнижия, носящий имя Онкелоса (50).

Примечание. Онкелос – неизвестный автор перевода Пятикнижия. Его некоторые считают **Акилой**, христианским прозелитом II века. Талмуд Вавилонский считает его другом и учеником **Гамалиила**. Вообще «таргумы», переводы Св. Писания, делались при чтении Св. Писания народу, не понимавшему по-древнееврейски, и были лишь приблизительно точны. Но перевод (таргум) Онкелоса в Брокгаузе называется «дословным» и только в поэтических местах «слегка» парафразированным. Однако Франк говорит не совсем так.

По Франку, перевод Онкелоса считался высокоавторитетным, и Вавилонский Талмуд предполагает даже, что его сделал сам Моисей на Синае, а Онкелос только записал. Перевод же всюду заместил слово «Иегова» словом «Меимра», которое означает мысль или слово. Некоторые богословы думали найти здесь основы христианства. «В книге, – говорит Франк, – **царствует дух, совершенно противоположный** Мишне и Талмуду, ходячему иудаизму и **самому Пятикнижию**. Везде, где возможно, **идея** ставится на место **факта** и **образа**, буквальный смысл жертвуется в пользу духовного, и антропоморфизм разрушается, чтобы обнаружить во всей ясности божественные **атрибуты**» (С. 50–51). По Франку, это доказывает существование уже укрепившегося каббалистического учения. Он упоминает о еще более древнем «парафразе» – халдейском Ионафана Бен Узиела, современника и ученика Гилела Старого (при первом Ироде). В этом переводе автор употребляет каббалистический «атбаш» (Ат Баш).

В резюме:

«Перед концом первого века Христианской эры между евреями таинственно распространялась наука, глубоко почитаемая и отличаемая от Мишны, Талмуда и Священных книг» (с. 53).

Это была каббала. Ее не следует смешивать с ессеями.

* * *

Примечание. Гамалиил, учитель апостола Павла, был внук Гиллела, знаменитого ученого около Р. Х. Гиллел отличался в толкованиях Писания духом кротости и терпимости. Его врагом был знаменитый Шамаи. Гиллел развивал высшие школы, в которых делал толкования Ветхого Завета. Очень превозносят его нравственную личность (Брокгауз). Христианское предание говорит, будто Гамалиил был крещен апостолами Петром и Павлом.

ИЗ ФРАНКА

«"Сомкни твои уста, чтобы не говорить, и закрой сердце, чтобы не размышлять об этом. И если твое сердце рвется из груди – водвори его на место. Ибо для того заключался союз". Я предполагаю, что в последних словах делается намек на какую-то клятву, принятую у каббалистов, чтобы скрыть свои принципы от народа» (С. 110, 111).

Перевод Сефер Иециры у Франка и Переферковича разнятся. Франк говорит, что есть в Мантуанском издании два текста, впрочем, не существенно разнящиеся. Вероятно, цитируют разные редакции. У Папюса перевод не только разнится, но даже до чрезвычайности, и Переферкович предполагает, что он переводит не подлинник. Это даже очевидно: сильно смахивает на европеизированную переделку.

У Франка и Переферковича одна неприятная разница: Франк говорит: «создал душу всего», а у Переферковича: «все». Слова об Аврааме у обоих чрезвычайно разнятся. Наконец, у Переферковича в ст. 6 Главы 2 сказано: «Он создал нечто из хаоса, и из ничего сделал нечто» и т.д. Это «нечто из **ничего**» подрывало бы идею эманации, но, видимо, простая описка. Во-первых, «нечто» сделано из «хаоса», а об этом нельзя сказать «из ничего». Во-вторых, весь ход творения слишком ясен. В Главе 1 говорится, что все создано 32-мя путями, и затем объясняются сефироты. Сефиротов «десять, а не девять», потом опять: «десять, а не одиннадцать», рекомендуется вникнуть в это и поясняется: «помести Создателя на Его место». То есть значит: не думай, что создавалось из девяти сефиротов, а десятый – Создатель – оставался **вне** творческих элементов, не думай, что хотя творилось из десяти, но был одиннадцатый – оставшийся вне создания. Нет – их было именно десять, ни больше, ни меньше, и Создателя место – в числе их (именно 1-й).

Ход творения далее идет ясно.

Первый сефирот есть дух Бога, то есть голос, дух и слово, что составляет Святого Духа.

Второй сефирот выходит **из первого**, то есть дуновение или эфир из духа. Этот сефирот создал 22 буквы.

Третий сефирот выходит **из второго**. Это вода из эфира, из воды вышел хаос, влага и глина.

Четвертый сефирот вышел **из третьего**, **огонь** из воды. Из огня созданы ангелы и прочие силы небесные

Из трех последних сефиротов, то есть 2-го, 3-го и 4-го, создана **Обитель Божия**, а из трех букв, созданных вторым сефиротом – алеф, мем и шин, – образовано **Великое Имя Божие**, повторяющееся в разных комбинациях в остальных шести сефиротах, из ко-

их созданы все измерения (высота, глубина, длина, ширина, направления во все части света).

Здесь истечения – эманации исходят из первого сефирота, то есть духа, и порождают воду, глину, огонь, эфир, все стихии, а в том числе и мир ангелов, рождающийся лишь после длинного ряда ступеней: дух, эфир, вода, огонь и лишь из огня уже существо ангельское.

Итак, истечение, эманация. В ст. 7 главы 1-ой (у Переферковича) читаем: «Их (сефиротов) **конец внедрен в начале, как пламя соединено с углем**, ибо Господь един и нет Ему второго, а до единицы какое можешь назвать число?» То есть сефироты конечные соединены с первым, ибо нет другого начала: до единицы нет числа. Все истекает из единицы, из первого сефирота. Это ясно, и так именно понимает эти места Сефер Иециры Франк (С. 111)*.

В ст. 6 главы VI читаем: «Вот двадцать две буквы, которыми создавал... следующие разные имена Божии... Господь и сделал из них три сефарима (счисления) и сотворил ими весь Свой мир и создал ими все созданное и все имеющее быть созданным».

3) Средняя точка зрения иная:

«Бог присутствует в сефиротах, ибо без этого он не мог бы открываться через них. Но он не пребывает в них всецело. Он не есть только то, что открывают о нем под этими возвышенными формами мысли и существования. Сефироты никогда не могут охватить бесконечное... В то время как каждый сефирот имеет хорошо известное имя, он сам не имеет и не может иметь никакого. Он остается Бытием несказанным, недоступным пониманию, бесконечным, выше всех миров, открывающих его присутствие, выше даже мира эманации» (С. 136).

Эта точка зрения поддерживается Исааком Лория и Моисеем Кордовским (С. 137).

Примечание. Оба, по Вл. Соловьеву, «жили в XVI веке, и ими завершается внутреннее развитие еврейского каббализма».

Примечание. Эти воззрения Франк считает более глубокими и более соответствующими общему замыслу источников каббалы. Однако что следует из этого глубокого мнения? Эн Соф, существующий вне сефиротов, хотя бы выше их, представляет некоторое бытие, не имеющее самосознания и могущества, как видно из **общего** мнения каббалистов (см. выше). В таком качестве это бытие может быть понимаемо только как источный элемент бытия, но бытие сознательное и деятельное возникает только из мира сефиротов. Высшим пунктом сознательного и деятельного бытия является по-прежнему Адам Кадмон и его «бледное отражение» земной человек, который, однако, при усовершении может доходить до чрезвычайной высоты, до идентичности с божеством. Кажется, что это вывод неизбежный, и он нас приводит, конечно, к идее Антихриста, Человеко-Бога.

Общее резюме каббалистической философии о божестве дают изображения графические, вроде «Дерева сефиротов» или в виде че-

* У Папюса из его переводов-изложений к словам «десять» сефиротов ... прибавляется «кроме Неизреченного». Смысл такой, что Неизреченный находился вне сефиротов. Откуда он взял это, неизвестно, но Франк ... говорит, что Бог ... выше, но не ... сефиротов (см. выше).

ловеческого тела, которого разные части присваиваются различным сефиротам. На последнем изображении основано магическое лечение болезней, смотря по тому, какая часть тела больна. Выше приведено дерево сефиротов, с некоторыми пояснениями на основании текста Франка. Должно отметить, что в определении значения верхних сефиротов есть недоразумения, зависящие от противоречия между каббалистами. Основное положение каббалы состоит в том, что мир сотворен 32-мя путями. Но это число соблюдено только в том случае, если творцом мира был Эн Соф. Наиболее же распространенное, как сказано выше, мнение переносит творение в другие сефироты. Тогда не выходит 32 пути. Если Творцом было «Большое Лицо», то уж один «путь» исчезает. Говорят, однако, также, что Творцом была Мудрость (2-й сефирот). Тогда не хватает у него целых двух «путей». В несоответствии с сефиротами находится и учение каббалистов о «сыне». Надо заметить, что Каббала вводит во все мироздание принцип двойственности половой. «**Все, что существует, сказано в Зогаре, все, что образовано Древним (которого имя да будет святиться), не может существовать иначе как посредством «самца» (mble) и «самки» (femelle)**». Скажем приличнее для русского языка: «посредством мужского и женского элемента». Посему и сефироты есть мужские и женские, изображающие также активный и пассивный элементы. В дереве сефиротов это обозначено. Средние сефироты – не имеют полового различия, и они порождаются мужскими и женскими сефиротами. И вот тут является нечто, выходящее из таблицы сефиротов. От соединения Мудрости (2-й сефирот) и Разумения (3-й сефирот) рождается сын; он есть старший сын Бога и называется «Знание» или «Ведение». Его одного мы не находим среди сефиротов. Между тем, в единении этих трех лиц заключено «все, что было, есть и будет». Сами же Отец, Мать и Сын – все-таки заключены в Белой Голове или Большом Лице, он же Древний (1-й сефирот). Посему, говорит Идра Сутта (то есть одна из частей Зогара, прямо содержащая учение Симона Бен Иохая), «Древний (да святится его имя) существует с тремя головами, которые образуют только одну. И эта голова есть самое возвышенное между возвышенным. И так как древний представляется числом **т р и**, то все другие светы, освещающие нас из их лучей (т.е. другие сефироты), точно также включаются в число три» (С. 141, взято из Идры Сутты). Здесь недоумение: в самом деле Древний представляется здесь числом **один**, числом же три означается женский сефирот Разумение. Но противоречие не кончается этим. В той же Идре Сутте в другом месте означенная триада (к которой Франк припутывает понятие Логос) представляется без Разумения, но в нее вводится Эн Соф. «Есть три головы, вделанные (sculptне) одна в другую и одна над другой. В этом числе считаем сначала **таинственную мудрость**, мудрость скрытую, которая никогда не остается без покрывала. Эта таинственная мудрость есть принцип всякой другой мудрости. Выше этой первой головы находится **Древний** (да святится имя его), что составляет наибольшую тайну среди тайн. Наконец идет голова, которая господствует над всеми, голова, которая не есть одна из них (или из голов?). Что она заключает – никто не знает и не может знать, ибо она недоступна ни нашему знанию, ни на-

шему незнанию. Вследствие этого то Древний (да святится имя его) и называется не бытие» (С. 142).

Здесь, как видим, Древним называется уже Эн Соф, а не первая сефирота... Если только это не описка, вместо Древний из Древних.

Как бы то ни было, Франк из последней концепции выводит довольно необоснованное заключение: «Итак (?). единство в бытии и троичность в мысленных проявлениях или в мысли – вот с точностью в чем резюмируется сказанное» (С. 142). «Иногда эти выражения, или, если угодно, **лица** этой троицы представляются в трех последовательных фазах, абсолютно необходимых как в существовании, так и в мысли», то есть в форме «**логического процесса**», одинакового для мысли и бытия (С. 142).

Моисей Кордовский, позднейший из комментаторов Зогара, говорит: «Три первых сефирота, именно Корона, Мудрость и Разумение, должны быть рассматриваемы как один и тот же предмет». Они означают: а) мысль, б) мыслящего, и в) мыслимое. Но эти различия существуют лишь у нас, людей. Создатель же, вне которого ничего не существует, представляет единение этих трех фаз. Он есть и мысль, и мыслящий, и мылимое: он есть знание и знающий, и знаемое – одновременно (С. 144).

Такова первая триада сефиротов, образующих мир понятий, мысленные сефироты. Другая триада, в которой 4 сефирота и 5-я порождают 6-ю, суть сефироты конструктивные, устраивающие, образуют мир чувства, ощущения. Третья триада, в которой 7 и 8 сефирот порождают 9-й – суть сефироты динамические, образующие уже мира натуры. Наконец 10 сефирот – Царство – составляет абсолютное господство всех сефиротов в мире.

Относительно первой триады отмечу, что находит в ней аналогию с Пресвятой Троицей, как делали каббалисты франкисты, можно лишь с великими искажениями. Так, они придавали одной из своих сефирот женский род. Это одно, безусловно, извращает смысл христианского понятия.

Из остальных семи сефиротов – 4 и 5 (Милосердие и Правосудие) называются «двумя руками божьими» и по смыслу своему Милосердие представляем как бы распространением силы, а Правосудие – концентрацией силы. От 4-й сефироты приходит жизнь, от 5-й – смерть. ... рождают 6 сефирота Красоту, высшее выражение жизни. Этот сефирот называется также Король. Он имеет непосредственное сношение с 1-м сефиротом (Корона), и главная роль его – рождение **душ**. Сефирот 7-й и 8-й (Торжество или сила и слава) порождают 9 сефирот – Основание, или Порждение. Этот сефирот есть корень, из которого происходит ... Его эмблематическое изображение составляют генитальные органы (С. 146).

Все существующие силы исходят отсюда через орган рождения», – говорит Зогар (Франк. С. 146).

Последний 10-й сефирот – Царство. Он выражает господство совместно взятых сефиротов в мире. Его точный смысл не во всем ясен по изложению Франка. Считается ли он женским? По-видимому, должно считать 6-й сефирот – Короля – мужским, а 10-й женским. Он выражает собою вообще жизнь. Называется Королева, а также

Ева, а также именно он есть Шехина – то есть бог, пребывающий в создании. Король и Королева не только называются «Супруг» и «Супруга», но и действительно являются ими, ибо их соединение рождает души, в то время как люди, мужчины и женщины, рождают **тела** (С. 150). Совместно они называются «Два лица».

Они рождают души, мужские и женские, ибо души тоже имеют половое различие. Для рождения Король-Супруг нисходит к Супруге. Но у них есть еще дело: препровождать к Высшему (вероятно, к 1-му сефироту) душ умерших праведных, которые должны уже слиться с Источником. Тогда Супруга восходит к Супругу, а он возносит душу к Высшему. Супруга – это Ева, потому что она Мать всего живущего. Подобно тому как через Супруга небесное приходит через Супругу на землю, так через Супругу, восходящую к Королю для соединения, идет с земли в небо все достойное такого восхождения.

Значение половых различий для мира чрезвычайно по Каббале, точно так же, как значение человека (как типа).

В кажущемся противоречии с описанным выше рождением душ Королем и Королевой Каббала учит, что души сотворены **все** заранее (С. 181). Вечный создал их, чтобы впоследствии вселять их в людей. И когда наступает время, он их посылает, они же не желают покидать своего места и просят избавить их от этого. Однако он их все-таки посылает. Какой «аспект» божества их посылает, не сказано. Учение каббалистов заключает *предсуществование* душ (181). Души мужские и женские в этом предсуществовании не разделены, а соединены вместе (андрогинно). Когда же их посылают в мир, то они разделаются: одна вселяется в мужчину, другая в женщину, и потом могут и даже должны узнать друг друга и соединиться в браке.

Едва ли это не позднейшее учение. Но как бы то ни было, вопрос: как же их рождают Король с Королевой, если они уже сотворены заранее, при создании мира? Возможно, что Король и Королева не создают их в прямом смысле, а только **рождают**, то есть что уже существовавшая душа, при соединении Короля с Королевой, проходит на свет в акте рождения.

Кроме этих душ есть еще личный образ человека (субъективный принцип, как называет его Франк). Это точный образ будущего человека. Его божество посылает на землю к моменту совокупления людей, и эта форма входит в зародыш. Если зачатия не произошло, то и форма эта не войдет, а будет ждать фактического зачатия. Эта форма – есть нечто вроде одежды души и посылается на землю после отсылки души. Человек родится совершенно такой, какова эта форма: это модель, по которой он образуется во чреве матери (вся эта премудрость на стр. 176, взято из Зогара и, по мнению Франка, представляет отражение очень древнего верования).

Наконец, пятый элемент – это жизненная сила. Она вполне отлична от Нефеша. Нефеш – сила *животная*, а это сила *растительной* жизни (176).

(Пропуск текста. – *Ред.*) реальными *силами*. И конечно ангелы и демоны Каббалы представляются не одними поэтическими образами отвлеченных понятий, но и реальными *существами*.

О природе этих существ видно лишь то, что человек *выше* как демонов, так и ангелов. «Святые духи, которые суть вестники Господа, могут подниматься только на одну ступень. Но в душе праведных (людей) есть две ступени, сливающиеся в одну. Поэтому души праведных поднимаются выше и их чин более возвышен» (С. 167). Это сказано в Зогаре. И талмудисты признают, что «Праведные более велики, чем ангелы» (С. 167). Посему и воздействие праведных так сильно.

Что касается демонов, то их называют клиппотами, шелухой бытия, это формы наиболее грубые и несовершенные. Однако же: «Нет ничего абсолютно злого или проклятого навеки, и сам архангел зла, Ядовитый змей, как его называют иногда, – некогда наступит время, когда он снова получит имя и природу ангела» (С. 162). В ожидании демоны представляют все пороки. Они, как и ангелы, разделены на 10 сефиротов. У них это степени сгущения зла. Первая степень и вторая есть состояние хаоса, третья – пребывание мрака, потом идут храмины зла (семь) – это и есть ад. Тут все пороки. Высший начальник этих мрачных жилищ – Самаель (который в Библии называется Сатаной). Зогар положительно говорит, что он прельстил некогда нашу прародительницу. У Самаеля есть и жена, называемая Прелюбодеица, она госпожа разврата.

Каббалисты, со своей манерой подделываться под народные верования, тут входят в противоречие. В действительности вот как понимают они грехопадение людей. До греха Адам жил высшей жизнью. Адам и Ева в то время были блаженные духи, не имевшие тела, и одеты были лучи света. Но Адам поддался желанию узнать земные вещи и спустился к ним, был ими соблазнен и таким образом потерял прежнюю природу. Каббала считает, что Адам небесный был андрогином, и что в нем были и мужчина, и женщина вместе. Когда Адам... (Фраза не окончена. – *Ред.*)

ФИЛОН. О БОГЕ И ЛОГОСЕ
ИЗ ФРАНКА. КАББАЛА. ГЛАВА III

«В писаниях Филона нельзя найти чего-либо, заслуживающего названия системы, а лишь мнения несвязные, перемешанные без порядка, по требованиям в высшей степени произвольного метода, – я хочу сказать, символического истолкования Священного Писания. Соединенные между собой единственной связью – желанием автора показать в еврейских книгах все, что есть наиболее возвышенного и чистого в мудрости других наций, элементы этого хаоса могут быть разделены на два больших класса. Одни заимствованы из тех систем греческой философии, которые совместимы с основным принципом всякой нравственности и религии – как системы Пифагора, Аристотеля, Зенона и особенно Платона... Другие элементы... обнаруживают иностранное происхождение и могли прийти только с востока» (С. 220, 221).

«Когда Филон говорит о создании и о первых принципах жизни, он имеет, очевидно, две доктрины, которых никакое усилие логики не в состоянии согласовать. Одна – что просто дуализм Платона, излагаемый в Тиме. Другая заставляет нас сразу думать о Плотине и Каббале» (С. 221).

Есть образчики того и другого:

«Первый» очень странно влагается в уста Моисея: «Законодатель евреев, – говорит наш автор (Филон) в своем **«Трактате о творении** (De mundi opificio*), – признавал два одинаково необходимых принципа, один активный, другой пассивный. Первый – это высшее и абсолютное разумение (intelligeance), которое в самом себе выше добродетели, выше знания, выше блага и красоты. Второй – это материя инертная и безжизненная (бездушная – inanimъ), но из которой разумение умело сделать совершенное создание (ocuvre) (произведение?), сообщить ей движение, форму и жизнь. Чтобы никто не признал последний принцип за чистую абстракцию, Филон повторяет в другом своем писании знаменитое в языческой древности положение, что **ничто не может ни рождаться, ни абсолютно уничтожаться**, но что одни и те же элементы переходят от одной формы к другой. Эти элементы суть земля, вода, воздух и огонь. Бог, как говорится и в Тиме, не оставил ни одной их частички вне мира, чтобы мир был делом законченным и достойным верховного архитектора. Но прежде чем дать форму и существование этому ощущаемому (sensible) миру, Бог созерцал в своей мысли умственный универс или архитипы, неизменные идеи вещей. Божественная благость, которая есть единственная причина образования мира, объясняет нам также, почему он не доен погибнуть. Бог, не переставая быть благим, не может желать, чтобы порядок и всеобщая гармония были сменены хаосом, а думать о возможности лучшего мира, долженствующего когда-либо заменить наш мир, это значило бы обвинять Бога в недостатке благости в отношении существующего порядка вещей. По этой системе порождение существ или применение могущества, образовавшего мир, имело по необходимости начало. Но оно не может продолжаться без конца, ибо, раз сформировавши мир, Бог не может его разрушить, чтобы произвести другой. Материя не может возвратиться во всеобщий хаос. Сверх того, Бог не есть имманентная причина бытия (des ktres), ни причина создающая в смысле современной теологии. Он есть лишь верховный архитектор, Демиург, и таков действительно термин, употребляемый Филоном всегда, когда он находится под влиянием греческой философии. Наконец, Бог находится не только выше материи, но всецело вне создания, потому что он, обладающий бесконечным знанием и блаженством, не может быть в отношениях с субстанцией нечистой и бесформенной, какова материя» (С. 222–223).

А вот другая доктрина.

«Бог никогда не отдыхает в своих делах, но его природа состоит во всегдашнем произведении, как природа огня всегда жечь, а снега – распространять холод. Отдых, в применении слова к Богу, не означает бездействия, ибо активная причина мира никогда не может перестать производить совершеннейшие творения. Говорят же, что Бог почивает, потому, что его бесконечная деятельность совершается самородно (spontanement), без удручения (douleur) и без утомления. Поэтому абсурдно понимать буквально слова Писания о создании мира в шесть дней. Творение не только не длилось шесть дней, но оно не имело начала во времени, так как само время, по доктрине Филона,

* От opus facere, т.е. скорее совершайте, составляйте, ...творите.

было создано вместе с вещами и есть ничто иное как гибнущий образ вечности. Что касается божественного действия, оно уже не состоит, как выше говорилось, в том, чтобы давать форму инертной материи, выводить из беспорядка и тьмы элементы, долженствующие служить для формирования мира, – оно оказывается действительно создающим и абсолютным, оно столь же не ограничено пространством, как и временем (durie). «Бог, – говорит именно Филон, – порождая вещи, не только сделал их видимыми, но произвел то, чего дотоле не существовало. Он есть не только архитектор (Демиург) вселенной, но также он создатель» (С. 224). Он есть принцип всякого действия в каждом отдельном существе, как и в общей совокупности вещей. Свойство всего рожденного – быть пассивным. Таким образом, вероятно, все им наполнено, все он проницает своим присутствием. Таким образом он не допускает чему бы то ни было оставаться лишенным его и покинутым им (vide et abandonné de lui même)... Бог нигде, ибо место и пространство порождены с вещами, а потому нельзя сказать, чтобы создатель был заключен в создании. Но он также повсюду, потому что своими силами (динамис) проницает сразу землю,, воду, воздух и небо. Он наполняет малейшие части вселенной, соединяя их взаимно невидимыми связями. Это еще не все. Бог есть сам всеобщее место, ибо именно он содержит все вещи, он есть убежище мира и его собственное место, место, где мир заключается и содержится» (С. 225).

Таким образом, Филон произносит наконец: «Бог есть все – είς ηαί τύ πάν αυτος εττίν» (С. 229).

Но каким образом высшее существо могло вывести из того мысленного места, которое составляет его собственную субстанцию, то реальное пространство, которое содержит этот материальный и ощущаемый мир?

Посредством логоса. «Образ (божий) отражается в его **мысли** (логос)... Из этого первого логоса, называемого обыкновенно «самым древним», старшим сыном (Фраза не закончена. — *Ред.*)

№ 12
Тамплиеры, масоны

Масонство. Финдель
Шведская система

Противоречие между тем, что, по одним, назначен был Омон, а по другим Лармений – чрезвычайно существенно. Но и оно не подрывает предания в том смысле, что кто-то был назначен. Из этих и подобных противоречий и даже подделок документов следует одно заключение: что орден не мог быть восстановлен стройно. Предание говорит, что один только Лармений и знал тайну. Почувствовал приближение смерти, он написал Charta Transmission, как бы патент на организацию, тут только открыв товарищам, что орден существует. Эту Хартию он подписал, а за ним стали подписывать все следующие гроссмейстеры. Вот эту хартию и критикует Вилькен, называя ее поддельной.

По Шлоссеру (Всемирная история. Т. 3. С. 219), Филипп Красивый после сожжения 54 рыцарей (незаконного, ибо сделанного до окончания следствия) позволил Петру Болонскому, бывшему генерал-прокуратору Ордена, защищать другую серию подсудимых (74 человека). Петр Болонский (он же Вулонский) составил три защитительных акта, но они были оставлены без последствий. Итак, был тамплиер, который мог писать и, вероятно, мог иметь какие-то сношения с обвиняемыми. Между тем Гроссмейстер Моле ясно должен был видеть, что король ведет орден к искоренению. Что же естественнее, как ни позаботиться о сохранении орденской «тайны», хотя были ереси? Петр Болонский мог даже сам написать завещание Моле под его диктовку или по словам его. А потом Петру Болонскому удалось бежать из тюрьмы, следовательно он мог с собой унести и завещание Моле.

Примечание: Я не нахожу у Финделя ничего об этой «басне», кроме следующего места (Прилож. С. 47): «Нынешняя шведская система тоже храмовнического характера. Она утверждает, что в ее руках завещание Моле в оригинале, что племянник Моле, граф Боже (впрочем, нигде в других местах не упоминаемый, добавим от себя) внес храмовничество в масонство, что он похоронил прах своего дяди в одной таинственной гробнице. Что это масонская басня, видно уж из того, что на этой таинственной гробнице день погребения Моле обозначен 11 марта 1313 года, тогда как Моле был сожжен лишь 19 марта 1313 года».

...поэтичен (?) и кое где заправлен историческими фактами, однако в целом он есть выдумка.

«Во все времена, учит шведская система, были люди, которые поклонялись Богу духом и истиною и среди язычества и суеверия сохранили истинное знание. Вдали от света, в тайне от него, мудрость эта будто бы ими сохранена и передана далее как тайна. Во времена иудеев для ее хранения избрана была секта ессеев. Среди них будто бы возрос и провел большую часть жизни Христос. Ода-

ренные Им сверх того высшим разумением божественных вещей и получив от Него средства для благодатного возвышения духа и соединения со Всевышним, они среди всяких гонений сберегли вверенную им тайну и в тишине передали ее далее. Однако во времена сарацинов и Крестовых походов бедствия их дошли до того, что им нужно было искать посторонней защиты. Случилось так, что семеро из них, сирийские христиане, преследуемые неверными при Бастре, были спасены рыцарями Храма, которые будто бы и обещали защищать их. Прожив некоторое время у рыцарей, они захотели переселиться к каноникам или духовенству рыцарей Иерусалимского Храма, так как образ жизни его более согласовался с их склонностями и привычками. Рыцари согласились и (неразборч.) совершенно соединил этих сириян с канониками. Из благодарности они сообщили рыцарям все свои знания, духовных же лиц Ордена сделали постоянными их хранителями, завещав распространять их под известными условиями. Таким образом, тайные знания – распространением которых и занимался Орден, продолжали жить внутри и под покровом рыцарей Храма до его уничтожения. Но орден подвергся преследованиям (далее отсутствует текст).

Примечание мое. Указание на карпократийцев очень знаменательно именно для храмовников. Карпократ (первая половина 2 века) – гностик – основал развратнейшее учение, по которому нужно было перепробовать все грехи, чтобы научиться их презирать, и для этой задачи приходилось действовать в течение нескольких перевоплощений, когда же все грехи были перепробованы, то очищенная душа переходила к божеству.

Масонство
Финделева критика тамплиеров

Значение ордена Тамплиеров в истории масонства составляет крайне важный вопрос. При положительном решении его тамплиеры связывали бы масонство с более древними обществами и с гностическими и манихейскими учениями. Финдель, как и многие другие, считает и хочет считать масонство связанным исключительно с прогрессивным развитием разума и этики человека и человечества, чисто светского характера. Таково же воззрение и Шустера («Тайные общества»): «Высший идеал, к которому стремится союз франк-масонов, это – гармоническое развитие человека на чисто человеческой основе и гармоническое устройство общества путем воспитательного воздействия на членов, при помощи символов, поучений и примера, посредством общей работы и постепенного совершенствования своего общества, дабы оно являлось образцом» («Тайные общества». Т. 2. С. 12).

Оставляю в стороне вопрос, возможно ли для тайного общества быть образцом. Оставлю в стороне и то, что масоны немало не давали примера ни нравственного, ни умственного развития, а если такой пример давали иногда люди, к союзу принадлежавшие, то сами по себе, а не как масоны, и, конечно, давали бы такой пример и в том случае, если бы масонами не были. Но дело не в том, а в том, связано ли

масонство исторически и фактически с мистическими и религиозными учениями, враждебными действительному, церковному христианству? Дело не в том, что некоторые группы масонов не хотят ничего мистического, а в том – является ли масонство исторически и по существу своему таким светским учением, как хотят его видеть другие масоны – все высшие степени, всюду допущенные масонством?»

«Высшие степени» или прямо связывают себя и масонство с храмовниками или, по крайней мере, признают косвенную связь, то есть считают и себя, и тамплиеров – порождением других, более древних, учений и обществ, иногда от Адама и даже раньше, как в оккультических и теософских (неразборч.) масонствах. Но эти древние тайные общества сами очень неуловимы и даже проблематичны. Тамплиеры же, при всем мраке, их во многом окружающем, все-таки являются историческим фактом, который можно анализировать.

Почему идейная или организационная связь нынешнего (символического) масонства с храмовничеством – очень многое бы уясняла не во взглядах Финделей и Шустеров (что мало интересно), а в характере масонства, а его воздействии на человечество, и в дальнейших его действиях, на которые будут влиять не одни Финдели и Шустеры, а целостное содержание масонства, в том числе масонство высших степеней.

Становится поэтому важно взвесить силу возражений Финделя против того, что говорит о продолжении тамплиерства в обществах профессиональных каменщиков.

По поводу таинственной гробницы Моле, Финдель, считающий ее подделкой, что на гробнице ошибочно показана дата смерти Якова Моле, а именно 11 марта 1915 г., вместо 19 марта. Но почему же такую ошибку не мог сделать граф Боже, племянник Моле, о котором ни Финдель, ни кто иной ничего не знает? Может быть, граф Боже только по слухам знал день сожжения Моле, и по опасности воздвигнув гробницу для праха его, не имел возможности переспрашивать. Притом вопрос еще, у кого ошибка?

2. В рассказе о подделке масонами сочинения Дюпюи «История осуждения храмовников» Финдель совершенно запутывается. По его словам, в половине XVIII столетия «некоторые франк-масонские толки пожелали воскресить орден храмовников и стали утверждать, что он никогда не погибал совершенно». Но орден храмовников был скомпрометирован опубликованием актов процесса их, каковое было сделано масонами же Мольденгавером и Мюнтером, а потому масоны «скупили» все издания уничтожили (или оставили в своей среде?). А второй том так и не решили издавать. Что касается книги Дюпюи, которая имела в течение 200 лет несколько изданий, то масоны решились даже на подлог и издали якобы новое издание Дюпюи, так исказив его, что выходило будто бы он их оправдывает (хотя он на самом деле их обвиняет). Спрашивается – зачем были бы эти рискованные деяния, если бы орден тамплиеров не перешел в масонство в действительности? Зачем заново сочинять такое учреждение – которого репутация настолько вредна, что приходится идти на мошенничество в надежде замазать факты и в надежде тщетной, ибо экземпляры старых четырех изданий Дюпюи существовали кое-где, и лица, с ним знакомые, очевидно, могли обличить

фальсификаторов, как и делает Финдель. Поступок как бы нелепый. Но если, наоборот, храмовничество действительно не уничтожалось и имело в масонстве своих преемников – тогда становятся понятны усилия мошенников масонского мира.

3. По поводу завещания Моле Финдель говорит, что Моле не мог написать завещания «в тесном и тяжком заключении» и особенно такого (неразборч.), «которое должно было заключать в себе еретическое учение». Он не мог бы скрыть завещания от тюремщиков и передать его на волю. Но с этим тут нельзя согласиться. Из самых строгих тюрем нередко передают на волю в высшей степени тайные вещи. Вопрос здесь в деньгах и пособниках. Но то и другое могло быть у храмовников в тюрьме. Не всех же (неразборч.) посадили. Они имели покровителей даже среди высшего духовенства и сам папа Климент осудил их очень неохотно. Что касается еретичности учения, то Моле, конечно, писал то, что хотел спасти. Если ему нужно было спасти еретическое учение, то он и писал его. Но писать он мог и шифрованно. Средние века развили шрифты до совершенства.

4. Петр Болонский, бежавший из тюрьмы, не мог, по Финделю, передать этих тайн Гуго вильдграфу Сальмскому и уехать от него с Сильвестром Крумбахским в Шотландию, ибо

а) Петр Болонский хотя и бежал из тюрьмы, но неизвестно куда. Что же это за возражение? Если Финделю неизвестно, куда уехал, то значит мог уехать и в Шотландию; б) Гуго Сальмский не ездил в Шотландию, говорит Финдель, а сделался каноником Майнцким. Допустим, что предание спутало имена, это не (неразборч.), хотя возможно, что Гуго все-таки ездил в Шотландию.

Предание говорит, что с ними бежали великий комтур Гаррис и маршал Омон. Но никакого Гарриса, говорит Финдель, средитамплиеров история не знает. Если его избрали в великие комтуры, то он должен быть значительным лицом, и в процессе было бы упоминание о нем... Но храмовников тогда было 30 000. Среди них была масса знатных. Может ли история знать всех? Незнание истории есть ли доказательство небытия человека? Это возражение никуда не годится. Неизвестен истории, говорит Финдель, и Омон. Но маршал неизвестного имени оставен Моле на Кипре, и в 1310 году Кипрские тамплиеры были объявлены невиновными, а затем эта часть ордена «сама собой распалась». Что следует из этого возражения? Из него следует только то, что маршал (которого предание называет Омоном) мог вполне удобно скрыться в Шотландию. Тамплиеры могли не «распасться», а уйти в подполье. Существовать гласно после разгрома было нельзя, не отказываясь от своих идей и задач. Но вместо того, чтобы уничтожиться, вполне разумно было перейти в «невидимое» положение. Спрятаться в других обществах, имевших легальное существование, а между собою сохранить до лучших времен тайную связь.

5. Финдель признает, что тамплиеры могли, разбегаясь повсюду, вступить членами и в каменьщицкие ложи, «но нельзя же строительные ложи (равно как и иоаннитов) (не закончено).

6. Финдель приводит (неразборч.) критику Вильке, (неразборч.). Парижские (нынешние) храмовники говорят, что Моле назначил своим преемником Лармения Иерусалимского. Масоны строгого послу-

шания говорят, будто бы Омона. Это (неразборч.) Моле не имел права назначить себе преемника. Это права Конвента. «Избрания Моле еще потому не признали бы, что партия Гюго Пейро, великого приора Франции, была очень велика. Думают даже, что Пейро, обманувшись в своих надеждах (быть гроссмейстером), способствовал произведению орденской катастрофы. По крайней мере, он «нисколько не утаивал орденских тайн» — то значит, тайны действительно существовали. Сверх того, будучи предателем, как же Пейро мог быть избран по разгроме Ордена, если даже его партия и была сильна до разгрома, когда Пейро был еще честным человеком.

Что касается «прав» Моле, то какие права могут быть во время такой катастрофы, когда все гибнет? В такие минуты – кто палку взял, тот и капрал, а Моле был все-таки гроссмейстером. Первый Ласкарис сам себя выбрал в императоры Византии и короновался в Софии в те немногие минуты, когда крестоносцы, захватив Константинополь, не успели еще дойти до Софии. Убежав немедленно, Ласкарис сделался Никейским императором и все его признали.

Но, говорит Вилькен, «никакого Лармения нет в истории ордена», его нет и в числе 800 имен процесса. Он не мог быть «Иерусалимским», потому что орден уже давным-давно был прогнан из Иерусалима. Все это не основа (неразборч.) критики. Моле мог потому именно и назначить Лармения, что он был неизвестен, не был привлечен к процессу. Это был бы очень умный поступок. Что касается титула «Иерусалимский», то титулы сохраняются исторически. Титул короля Иерусалимского сохранялся несколько веков после того, как факт королевства исчез.

Список гроссмейстеров, обозначенный в Charta (лат.), говорит он, содержит ошибки в отношении лиц, предшествовавших Моле, и эти ошибки те же, что в книге одного масона. «Критическая и апологетическая история рыцарей Храма», 1789 г. На это можно заметить, что если подельщики Хартии рыцарей Храма (предполагая ее подделку) мог списать из книги, то и наоборот, автор книги мог заимствовать свою таблицу из Хартии. Что касается ошибок, то кто может поручиться, что от них свободен Вилькен? Сверх того, Хартия может быть уже не подлинной, а списком, хотя и старым. Вилькен говорит, что ее латынь не есть латынь XIV века. А какого же? Не объяснено. Но о языках разных столетий ученые так часто спорят, что доказательства на этой почве трудно отрицать. Доказательства у Финделя и нет: приходится верить Вилькену на слово.

Мелкие возражения Вилькена против гроссмейстеров после Лармения – не важны. Например, один из подписавшихся, говорит он, был, как известно из истории, безграмотным. Что же мешает, однако, предположить, что он уполномочил кого-либо подписаться за себя? Раз все обязаны были подписываться, то не отказываться же ему от гроссмейстерства из-за безграмотности. Наконец, и безграмотные часто умеют кое-как начертить свою фамилию. Нужно бы видеть саму Хартию, чтобы судить о такой гипотезе, по существу вполне возможной.

Финдель критикует почти все старые документы профессиональных каменщиков, признает их не подлинными. Это не мешает ему ценить сообщаемые им сведения, как легенду, очень много характери-

зующую. То же должно применить и к документам, относящимся к пережитию храмовниками страшного погрома. Предание гласит, что у ордена остались преемники. Это повторяется упорно, несмотря на то, что репутация ордена вовсе не из блестящих. Тут должна быть фактическая основа правды.

Тамплиеры (из Финделя)
(Он пишет по Вильке)

Орден основан в 1118 г.

«Сначала они давали Иерусалимскому патриарху клятву в послушании, бедности, воздержании и обычных рыцарских доблестей. Они приняли на себя обязанность защищать пилигримов.

На соборе в Труа св. Бернард Клервосский составил для тамплиеров новый устав. После собора в Труа цель ордена расширилась в постоянную войну с сарацинами.

Через 150 лет у Ордена было 40 000 команд во Франции, Англии и Испании, приносивших 2 миллиона талеров ежегодного дохода.

«Заручившись огромными привилегиями, освободившись из-под тягостной опеки Иерусалимского патриарха и из-под юрисдикции епископов, пользуясь постоянной благосклонностью своего единого верховного главы – папы, орден развил до крайних пределов дух гордыни и надменности и стал развращаться. Когда же он получил, наконец, и свой клир, то порвал всякие связи с церковью и пошел собственной дорогой. Отныне все его помыслы обратились на приобретение исключительного владычества и господства в Палестине, и для достижения своей целей он избирал не всегда позволительные средства. Храмовники отказывались помогать там, где надеялись стать повелителями: отсюда гибель многих предприятий, потеря не одного сражения. Политика, которой следовал орден, была своекорыстная изменническая. Вильке приводит тому множество доказательств. Постыдные интриги ордена во многом повредили христианству» (Т. 1. Прил. С. 38–39).

Потеряв Иерусалим, орден переселился в Акру, откуда принужден был перейти в Кипр (1291).

Верховная власть в орден номинально принадлежала Генеральному Капитулу, состоявшего из общего собрания конвента, начальников провинций и самых влиятельных их братьев каждой провинции. Но Генеральный Капитул почти никогда не собирался.

Обычная высшая власть принадлежала Конвенту, который состоял из самых значительных рыцарей (Конвент был Великим советом).

Гроссмейстер ордена председательствовал в Конвенте и был начальником на войне.

«С началом падения королевства Иерусалимского, орден еще более сблизился с сарацинами. Он и прежде не видел ничего особенного в союзах с египетскими султанами. Храмовники знали, что конец христианскому владычеству на Востоке близок. Они и сами желали этого, потому что их сердце лежало больше к Западу. Здесь у ордена была большая часть его владений. Здесь он сосредоточился в последнее время и принимал участие во всех важнейших политических движениях» (С. 41).

К концу XII века в ордене «нашли себе свободное поел действия нравственное вырождение, распущенность, религиозный индифферентизм и просвещение, шедшее против Церкви» (С. 41).

Храмовники не верили в Иисуса Христа, отрицали чудесность Его рождения, чудеса Его, отрицали пресуществление Даров, не верили в мощи и в святых. Они плевали на крест, «презирать который и без того учились у сарацинов» (С. 41). «Следуя духу времени (?), они верили в астрологию и алхимию и при приемах поклонялись идолу, магическому или каббалистическому талисману, главе, не имеющей имени (лат.).

Первоначально еретическое храмовничество было частным мнением... но затем было облечено в систему». Обычай стал обрядом, простые дисциплинарные и экономические капитулы стали ложами, возникло тайное учение в догмате и обряде. Церковное богослужение отправлялось публично и торжественно, храмовническое же тайно, обыкновенно в зале капитулов, на рассвете. В обыкновенных капитулах участвовали все братья, но в тайных только те, которые были посвящены» (С. 42). «Тайное богослужение было, по Вильке, введено, вероятно, между 1250–1270 гг. (С. 42).

«Кто внимательно всматривался в историю крестовых походов, — говорит Вильке, — тот не в состоянии отрицать политической виновности ордена Храмовников. Поэтому-то порицают не столько политику Тамплиеров, заслуживающую порицания, и их разнузданность, что отрицать трудно, сколько существование тайного учения, которого не видно из внешней истории ордена. Однако нет недостатка в указаниях и в этом отношении, и процесс, веденный против ордена, раскрывает это учение в его основных чертах нелицеприятному и старательному исследованию» (С. 44 Финделя, но слова Вильке).

Финдель говорит: «Окидывая общим взглядом храмовничество, мы увидим, что, конечно, и целью политики ордена было учреждение аристократически иерархического дворянского союза и приобретение высочайшего достоинства и власти в Палестине, наравне с иоаннитами и немецкими рыцарями. Его вера – была деизм и вольнодумство большого света в смешении с модным каббалистико-астрологическим суеверием средних веков. Его падение вызвано было, во-первых, тем, что он опередил свой век (?), далее тем, что возбудил в епископах зависть, а в государях жадность своим богатством и, наконец, некоторыми случайными обстоятельствами» (С. 44).

Финдель сооружает целую батарею доказательств перехода тамплиеров в масонство и говорит в заключение:

«Допустим, что шведская система есть наследие христианской мистерии, которая, возникнув в апостольские времена, передавалась в ордене храмовников, и от него, пройдя через строительные товарищества, перешла к Велик. Ложе Шведской земли. Что изо всего этого может вывести мыслящий масон?.. Во первых, сто у рыцарей Храма, которые примкнули к строительному братству, была своя тайна, не тождественная с учениями и обычаями вольных каменщиков. Во-вторых, что имя «вольный каменщик» приличествовало только членам строительных, а не храмовникам, которые скрытно от них продолжали передавать в своей среде тайну и только прятались за ложами.

В-третьих, что масонство и храмовничество (христианская мистерия) искони были двумя различными вещами, носители которых были членами двух разных обществ. В-четвертых, что... храмовники 14-18 столетий поступали нечестно, не давая ничего (свою христианскую мистерию) взамен того, что получали сами (учение и обрядность масонов) в пределах строительства братства, образуя государство в государстве, и вместе с тем недостойно эксплуатируя сложившееся общество для чуждых ему целей... Мы не можем понять, говорит он, зачем понадобилось рыцарям братьям и храмовникам, которые считали полезным передавать свою тайну и древнюю мистерию, в ложах и помимо них, в тишине и молчании почти целые четыре столетия, зачем понадобилось им около 1760 года вдруг гласно выступить с ними?» (Т. 1. С. 316).

На это можно лишь сказать, что, вероятно, раньше боялись, считали общую почву неподготовленной, а около 1760 г. нашли обстоятельства благоприятными.

№ 11
Сомнамбулизм, гипноз и мистика

Карл дю Прель. Философия мистики или двойственность человеческого существа. Киев, 1911 г. (Предисловие к русскому переводу дю Прель написал в 1893 г.).

«По отношению к влияниям, испытанным сомнамбулом со стороны природы и людей, сомнамбулизм представляет пассивное состояние. В нем человек психически децентрализован, так как он находится большею частью в полной зависимости от магнетизера, которого редко осиливает его сознательная воля» (С. 121).

«С другой стороны, неоспоримо то, что в сомнамбулизме часто хотя и кратковременно обнаруживаются способности, далеко, превосходящие способности человека, чувства которого открыты для внешнего мира» (С. 121).

«По пробуждении своем сомнамбулы, не помнящие содержания своих сновидений, начинают жизнь с момента предшествовавшего наступлению их сна» (С. 124).

«Сомнамбулизм – усиленный сон» (С. 124).

«По моему мнению, физиологическое значение натурального сомнамбулизма заключается в том, что он представляет глубокий, обыкновенный сон, к которому прибегает целебная сила природы, чтобы заменить продолжительность сна глубиною» (С. 125).

«к средствам возбуждения сомнамбулизма принадлежит и то влияние, которое может оказывать один человек на другого. А так как мы можем давать произвольно направление этому влиянию – хотя законы управления им еще мало известны – то мы и можем получить искусственно очищенный от посторонней примеси сомнамбулизм... Искусственный сомнамбулизм является в том случае, когда один человек – сомнамбул – подвергается влиянию животного магнетизма» (С. 132).

«Та же сила, которая часто развивается внутри организма без всяких внешних причин, может возникнуть в нем под влиянием другого организма. Если так, то человек может погружать в магнетический сон и сам себя, влияя на себя при помощи искусства, известного больше древнеиндийскому учению ведической философии и современным факирам, чем нам европейцам» (С. 132).

«Что касается внешнего мира, то организм наш, находясь в таком состоянии (сомнамбулическом), подвергается не только тем воздействиям на нас, которые мы сознаем во время бодрствования, но и тем», которые находятся «за порогом сознания» (С. 137). «Что касается органа и образа восприятия сомнамбулов, то это еще вопрос темный. Так как сознание головного мозга их находится в полном бездействии и так как между психическими их функциями и происходящими в их ганглиозной системе изменениями наблюдается такая же параллельность, какая существует между психическими функциями бодрствующего человека и происходящими в его головном мозге изменениями, то ганглиозная система с центральным нервным узлом ее – солнечным сплетением – считается органом их восприятия» (С. 138).

«Головной мозг и солнечное сплетение, эти фокусы двух нервных систем, представляют те части человеческого организма, которые магнетизируются самым действительным образом. Их антагонизм изображен уже ведаической философией... Между показаниями о своем состоянии наших сомнамбулов и тем, что сказано в Ведах о йоги, так много параллелей, что очевидно в обоих случаях говорится об одном и том же. Так, например, в Ведах говорится: «Сон для всех остальных существ – для подвижника бодрствование, день же остальных существ – ночь для созерцающего муни»... Когда говорится в Ведах, что «кто соединился с Брамой, у того взор направлен к межбровью», то уже по этому внешнему признаку можно догадаться, что здесь речь идет о сомнамбулизме, в которым зрительные оси всегда бывают направлены к переносице» (С. 140). «...В таком состоянии экстаза, согласно Ведам, пробуждается в «лоне сердца» внутреннее лицо (Перуша, конечно – Пуруша), отличное от лица, живущего бодрственной жизнью: тогда как первое сознает сво тождество со всеми существами (Тат твам Аси), последнее есть гордо занятое собою «я» — Аханкара. В Ведах даже намечена уже теория Месмера, ибо тот самый эфир, который находится вне человека, в мировом пространстве, существует в малом пространстве внутри человека, в сердце его. «Это все есть дух (Перуша – Пуруша). Кто в лоне сердца вмещает знание этого всего, тот сбрасывает с себя здесь, на земле, оковы неведения». Таким образом, Веды ясны насчет того, что внутренняя пробуждающаяся в сомнамбулизме сознание есть нечто другое, чем чувственное нашего «я». Но и сомнамбулическое сознание нуждается в носителе его, а так как лицо чувственного сознания, наше я, не есть этот носитель, то мы должны различать «я» и «душу» (С. 140).

«Когда сами сомнамбулы дают объяснения насчет способов своего восприятия, то естественно, что они говорят о своем зрении, слухе и т. п. Понятно, что они в этом случае покоряются необходимости» (С. 141).

«Сами сомнамбулы говорят, «что они воспринимают» внутренним чувством» (С. 141).

«Мы с полным правом можем заключить о существовании у человека, помимо органов внешних чувств, какого-то органа восприятия и законосообразной, опосредствованной некоторым материальным деятелем связи между этим органом и внешним миром» (С. 142).

«Внешние чувства сомнамбулов достигают такой притупленности, при которой нельзя принимать их в расчет, когда идет речь о внутреннем их восприятии». «Даже слепорожденные видят, находясь в сомнамбулическом сне*, находясь же в обыкновенном состоянии, имеют сновидения» (С. 142).

Примечание. Не понимаю различия.

Дю Прель
О раздвоенности сознания

Это выразила сомнамбул проф. Беккерса в следующих словах, сказанных в сомнамбулическом кризисе о двух лицах ее субъекта: «Чем слабее ее тело, тем я сильнее. Чем оно крепче, тем мне труднее обнаружиться» (С. 424).

* Этому надо бы иметь фактическое подтверждение. (Неразборч.)

«...Таким образом, сомнамбулы в состоянии бодрствования отказываются от того, чего требуют в состоянии сомнамбулизма и, наоборот, их симпатии и антипатии меняются со сменою этих двух состояний, так что находясь в одном из них, они порицают то, что делали в другом» (С. 428).

Но любопытно:

«Кроме состояний сомнамбулического сна и бодрствования, сомнамбула Вингольта бывала еще и в третьем состоянии, которое она называла «необузданным страхом». В этом состоянии она часто требовала таких лекарств, на которые налагала для себя запрет, находясь в сомнамбулизме, но если их ей давали, то, не успев взять в рот, она их выплевывала. Так бывало с вином, мясом, каштанами и пр. (С. 429).

«У Делеза была сомнамбула, которая, говоря в своих кризисах о религии, морали и метафизике, обнаруживала воззрения, совершенно не похожие на те, которые имела в бодрственном состоянии. Одна сомнамбула, Шарпиньона, желавшая посвятить себя театральной карьере, думала об этом совершенно иначе с погружением в свой сон. Спрошенная в время своего сна, зачем она хочет идти в актрисы, она ответила: «Это не я, а она», а когда врач сказал, что она должна «ей» это отсоветовать, она возразила: «Что же с ней можно поделать? Ведь она дурочка» (С. 431).

«О том, говорит одна из сомнамбул Кернера, что выходит из меня и входит в другое лицо, внутренне существо которого мне хочется постигнуть, я не могу дать более точного понятия иначе, как назвав его моим магнетическим «я», совокупностью всех сил моей души» (С. 434).

«Раздвоение сомнамбул обнаруживается и в их отношениях к солнечному сплетению ганглиозной системы, как известно считаемому ими органом их восприятия. Часто бывает, что они наклоняются к своему желудку, как если бы в нем находился посторонний им человек, ведущий с ними беседу. Одна сомнамбула, француженка, водила пальцем по своему желудку, как будто для того, чтобы разбудить кого-то, находившегося в нем, а потом приближала к нему лицо, как будто прислушиваясь к чьим-то речам. Поступая так, она описала в точности то, что происходило в соседнем доме, и предсказала все, что случится с нею в течение ее болезни. Когда она испытывала сильные в желудки боли (часто спазмотические состояния желудка человека служат условием внутреннего пробуждения), то сердилась на него, как на постороннее ей лицо, и со слезами просила его замолчать. В течение всего времени нахождения своего в таком состоянии, она различала беседовавшее с нею лицо от своего собственного (С. 435). Подобным же образом поступала и та сомнамбула, которая, когда в ней во время драматического раздвоения ее пробуждалось в виде зримого и постоянно именовавшегося ею «Мескусом» гения, ее магнетическое «я», требовала от своего магнетизера, чтобы он обратился к этому Мескусу с некоторыми вопросами» (С. 435).

«Одна бесноватая ответила на увещания своего духовника, что он духовник не ее, а Трины, хотя это было ее собственное имя» (С. 435), (это взято, впрочем, из Кизера).

Одна сомнамбула (в высоком сне) ответила на вопрос – почему это говорится не тобой, а ею: «Она тело, которое ты видишь и к ко-

тором ты прикасаешься. Дух же – это я, телом которого теперь служит душа, в остальное время заключенная в ее теле» (С. 436). Взято из Лере (лат.).

Примечание мое. И, думается, что-то очень тенденциозное. Эта госпожа, должно быть, знала оккультические теории» ().

Сомнамбула... «Прежде чем проснуться, она обыкновенно прощается со мной, как будто уходя и являясь другим лицом в своем пробуждении. Со мной прощается как бы вверившееся мне ее магнетическое «я» (С. 437. Кернер).

«Непоколебимое убеждение в бессмертие существует у всех сомнамбул» (С. 497).

Страх смерти существует только на низших ступенях развития сомнамбулизма» (С. 494).

Тогда почему же они так интересуются лечением?

Лебниц, задавался вопросом: «Не представляют ли собою дневной человек и человек ночной – два столь же различных лица, как Сократ и Платон» или «не обитает ли в двух различных телах одно и то же лицо»? (С. 437).

Дю Прель решает в первом смысле. Он приводит любопытную цитату из Канта: «Итак, видимому и невидимому мирам принадлежит одновременно, как член их обоих, один и тот же субъект, а не одно и то же лицо, ибо представления об одном мире в силу особенностей своей природы, не сопровождают представлений о другом, почему я как человек не помню того, что я мыслю как дух» (С. 446).

Это довольно мудрено.

По В. Соловьеву (Брокгауз):

А) Личность (философ.) внутренне определение единичного существа в его самостоятельности, как обладающего разумом, волей и своеобразным характером, при единстве самосознания.

Б) Под субъектом психология разумеет активное самосознающее начало душевной жизни, которое противопоставляет себя внешнему миру и своим собственным состояниям, рассматривая их как объект... Бывают случаи, когда человек под влиянием органического расстройства, неожиданно для себя проникается новыми настроениями и новыми стремлениями... Потребность объяснить новое свое состояние приводит его к новому взгляду на себя... Подобные случаи известны под названием «раздвоения личности». На самом деле в этих случаях не происходит никакого разделения личности: субъект остается единым, его рассуждения логически последовательными, но у него получаются странные выводы, потому что он выходит из странных для здорового человека предположений.

На высшей степени сомнамбулизма, в «высоком или двойном сне, соединенное с таким состоянием наияснейшее наше внутреннее пробуждение влечет за собой и полнейшее распадение на лица нашего субъекта, так что находящиеся в этом состоянии сомнамбулы говорят о собственном теле, как о постороннем предмете».

«Сомнамбула, описывая свой экстаз, сказала, что сперва она погружается в сомнамбулическое состояние, но затем видит свое тело,

удаленным от себя, неподвижным, охладевшим и мертвенно бледным, себя же в виде дыма и также отдельно от тела своего. Находясь в таком состоянии, она, по ее словам, видит и понимает гораздо больше, чем в сомнамбулизме. По истечении самое большее четверти часа, дым этот приближается к ее телу, она теряет сознание и экстаз кончается» (С. 439).

«Малолетний сомнамбул Рихард, на вопрос родных, почему они не обладают такими же, как он, познаниями, ответил: «Собственно говоря, это знаете и вы, но вы не знаете, что вы это знаете» (С. 440).

«Мы должны смотреть на чувственное наше познание, как на функцию головного мозга и вместе с тем считать трансцендентальный наш субъект априорным в отношении к нашему телу, взятому со всеми его сознательными и бессознательными функциями. Для погружения своего в материальный мир этот субъект построил себе соответственное орудие, наше тело, и снабдил его необходимым для ознакомления своего с этим миром познавательным аппаратом» (С. 441).

«Сознание сомнамбул обнимает содержание бодрственного сознания и притом вполне... но сомнамбул относит все это содержание не к внутренне пробудившемуся своему «я». Поэтому здесь единый субъект распадается на два лица» (С. 36).

«От обыкновенного сна пробуждаются со слабым памятованием бывшим в нем видений. От сомнамбулического же – с полной беспамятливостью» (С. 39).

У сомнамбулов постоянно (не знаю, всегда ли) имеются духи, ангелы хранители и руководители. Они им дают имена. «Всякое ослабление боли сейчас же приписывается ими дружественному существу, приносящему помощь и прогоняющему враждебного демона» (С. 96).

«Все сомнамбулы, если их сон достигает надлежащей глубины, обладают способностью и внутреннего созерцания. Со стороны такого видения насквозь и диагноза своего организма сомнамбулы могут быть названы самоврачевателями» (С. 171).

Во время нахождения нашего в сомнамбулизме, трансцендентальный субъект наш обнаруживает резко определенную индивидуальность. В нем, как в бодрственном состоянии, мы являемся волящими и познающими существами... Все психические способности наши обнаруживаются и у сомнамбулов, но в чрезвычайно усиленной степени: в сомнамбулизме наши чувства делаются глубже, симпатии и антипатии гораздо определеннее, умственные способности и нравственное сознание нередко достигают поразительной высоты, а вместе с тем крепнет и вся наша духовная индивидуальность. Но особенного внимания заслуживает имеющаяся в сомнамбулизме энергическая деятельность нашей фантазии» (С. 475).

Примечание. Дю Прель много раз повторяет все это. Но приводимые факты нимало не оправдывают этого восхваления сомнамбул. Начать с того, что сомнамбулы рабски подчинены магнетизеру. Он им приказывает хотеть одно, не хотеть другого. Какое же это «волящее» существо? Интересы сомнамбул касаются почти исключительно здоровья и врачевания. Дю Прель не приводит ни одного случая создания сомнамбулами какого-либо великого произведения, кроме (неразборч.) обыкновенного сна. Да и таких немного. Углубленность

во время вдохновения (художника, писателя)* не есть состояние сомнамбулическое, ибо не сопровождается ни потерей памяти, ни отрешением от сознания своей личности.

«Трансцендентный субъект при посредстве органов чувств своего земного лица как бы погружает в материальный мир нити своего чувствования» (С. 475).

Примечание. Во-первых, что такое материальный мир? Во-вторых, этот трансцендентный субъект сидит в том же теле, что и «земное лицо» и чем же ганглиозные сплетения лучше головного мозга? Дю Прель гворит: «Из силы половой любви... надо заключить, что из погружения своего в чувственный мир этот субъект извлекает для себя большую пользу» (С. 476). Значит, «земное лицо» не глупее его, а умнее.

При задавании сомнамбулам вопросов врача, раньше чем восприятие сомнамбула достигло внутреннего созерцания «будет существовать опасность» не только зрящих ответов, «но даже и того, что при особенном отношении, в котором они относятся к магнетизирующему их врачу, в их самосознание могут перейти представления и рассуждения врача, зеркалом которого они в этом случае и будут служить» (С. 174).

Примечание мое. Но это вкладывание магнетизером представлений в сомнамбулу – возможно и во всех других случаях, и трудно сказать – насколько «факты» Дю Преля чисты от таких влияний магнетизера.

«Постановка предлагаемых сомнамбулу врачом вопросов имеет очень большое значение. Сомнамбула Ван Герта сказала, что, когда врач участвует с ней в ее самосозерцании и помогает ей совими мыслями, тогда она ясно видит все в теле своем. Стоило ему пожелать или потребовать от нее, чтобы она увидела свои легкие или какой-либо другой орган своего тела и перед ней вполне раскрывались эти органы» (С. 174).

В высшей степени замечательна способность сомнамбулов узнавать будущее течение своих болезней. Эта способность констатирована громадным числом врачей. Бертран в своем (лат.) насчитывает более 60 опасных припадков, конвульсий, предусмотренных сомнамбулами как относительно срока времени наступления, так и относительно продолжительности. Сомнамбула д-ра Бендсона в точности определила время освобождения своего от глисты и даже длину последней. Сомнамбулы предвидят иногда наступление своей смерти, хотя ничего не знают об этом по пробуждении... Впрочем, предсказания смерти своей даже такими сомнамбулами, на которых можно положиться во всем остальном, по большей части ошибочны» (С. 176).

Одна сомнамбула объясняла: «Дело обстоит совершенно так, как если бы я видела все то, что о себе говорю. Я вижу все состояния, в которых буду находиться в этот день так ясно, как в зеркале. Когда я предсказываю будущее, то выходит так, как если бы передо мной висели картины, которые представляли бы мои состояние, а я рассказывала бы их содержание» (С. 176).

* Это есть сосредоточить внимание на одной какой-либо области представлений.

«Предсказания их нередко простираются и на такие события, которые не подготовляются жизнью их организма, а порождаются приходящими извне случайностями. Сомнамбуле Мейснера приснилось, что она качается на волнах и изо всех сил старается не утонуть в них. На другой день с ней случился обморок в купальне, и так как она была одна, то ей угрожала опасность утонуть... Одна сомнамбула, Гортензия, предсказала во сне, что ей угрожает падение в определенный час. В указанное ею время при ней находился муж ее и доктор. Так как ей понадобилось выйти из комнаты, то муж взял ее под руку, но при этом вдруг подле нее пробежала крыса, и она с криком упала на землю. Сомнамбула Августа Мюллер объявила 14 января, что 12 февраля в 3 или 4 часа по полудни, если не присмотрят за ней, проглотит иголку. В указанный день ее не спускали с глаз и удалили от нее все иголки. Несмотря на это, случилось (?), что она встала и повернувшись спиной к наблюдателям, отправила в рот скользнувшую у нее меж пальцев золотую шейную булавку, хотя и удаленную затем ее кашлем, но оставившую у нее на языке царапину» (С. 179).

Примечание мое. Оба эти случая имеют все признаки мошенничества. Наверное, и крысы никакой не было.

«Но у большинства сомнамбулов поле ясновидения ограничивается развитием их болезней» (С. 179).

«Сомнамбулы единогласно указывают на ганглиозную систему, как на материального носителя их внутреннего чувства» (С. 185).

«Способные к внутреннему созерцанию, сомнамбулы способны вообще видеть и внутренний организм постороннего им лица» (С. 191).

«Магнетическое отношение сомнамбулов к внешнему миру направляется, прежде всего, на их магнетизера, так как, по-видимому, им легче всего видеть его внутренний организм... Затем магнетическое отношение сомнамбулов распространяется на лица, с которыми они связаны узами любви и симпатии: они охотно занимаются своими друзьями и стараются увидеть их внутренний организм, чтобы подать им помощь» (С. 196).

Примечание. Какие «друзья»? В бодрственном состоянии? Или в сомнамбулическом?

«Сомнамбула Ван Герта получала магнетическое отношение ко всякому больному, бравшемуся на любом расстоянии за шнур, проведенный от нее, и давала указания, в чем болезнь» (С. 197).

По словам проф. Линдера, одна сомнамбула духовно проникла в другой город, в дом, который нашла по приметам, и увидела там больную, о состоянии которой и дала сведения (С. 199).

Примечание. Не пояснено, однако, верные ли сведения.

У многих сомнамбулов определение чужих болезней основывается на чувствовании ими этих болезней... Они неохотно исследуют чахоточных и с ужасом сторонятся эпилептиков и сифилитиков (С. 201).

Примечание. Дю Прель много цитирует Кернера, с именем которого в публике «связано представление о чудовищном суеверии» (С. 203).

Химик Берцелиус разложил в бумагу множество химических препаратов. Сенсетива фон Секкендорф провела по ним рукой. Некоторые не произвели никакого впечатления, другие вызвали в руке

подергивания. Оказалось, что не оказавшие влияния все были электро-положительные, оказавшие – электро-отрицательные (С. 217).

Сомнамбулы предписывают себе в большинстве случаев магнетизм, придавая значение числу и качеству пассов. Сомнамбула Тарди испытывала два различные состояния от различного магнетического лечения. «Сознание ее, когда ее магнетизировали одним способом, принадлежали как бы двум различным лицам» (С. 235).

Врач Гейнекен говорит, что одна сомнамбула дала следующий замечательный ответ: «Все мои члены как бы наполняются светом, все части его мне кажутся прозрачными, я вижу как течет кровь в моих жилах, я замечаю малейший беспорядок в отправлении того или иного моего органа и старательно думаю о средствах к его устранению. И вот тогда кто-то откуда-то кричит мне: ты должна употребить то-то» (С. 248).

Сомнамбулы (по крайней мере, иногда) могут сами погружать других в сомнамбулический сон (С. 271).

Слабость памятования сновидений по пробуждении доходит у сомнамбулов до полного его отсутствия (С. 320).

Но эти забываемые представления появляются с наступлением нового кризиса (С. 327).

«У сомнамбулы Юлии исчезало из памяти по 14 дней ее жизни, как будто бы проживавшихся не ее, а другим существом. У нее было четыре различных состояния. Каждому соответствовала особая память, каждое нисколько не походило на остальные и, как говорит придворный врач Келер, со всеми однородными состояниями образовывало жизни по себе. Новости, слышанные ею в одном ее состоянии, возбуждали в ней величайший интерес, когда она слышала их во второй раз в другом состоянии» (С. 338).

Сомнамбула Бертрана кроме бодрственной жизни жила еще тремя другими различными жизнями (С. 338).

Воля магнетизера может вызвать в сомнамбуле известное представление, она не может и прогнать его от него (С. 353).

На с. 357 и след. несколько примеров того, как магнетизер внушает находящемуся в сомнамбулическом состоянии субъекту известное действие по пробуждении, и этот человек непреодолимой силой побуждается исполнить приказание. Непонятно, как у Дю Преля хватает духу после того говорить о сомнамбуле, как «волящем» существе. Вот пример:

Д-р Тест приказал своей сомнамбуле – в полдень затопить печь (хотя был июль), зажечь две свечи и, сидя за вышиванием, ждать его до часу дня. Она все это исполнила. «Указать на мотив этих бессмысленных действий она не могла». А в час, также не понимая, почему она это делает – она потушила печь и свечи и бросила свое вышивание (С. 357–358).

К этому же приводит сомнамбулов и их собственное решение. Бертран говорит, что если сомнамбул, находясь в своем сне, задался мыслью что-нибудь сделать в состоянии бодрственном, он безотчетно это и сделает (С. 359).

Ганзен приказал ювелиру Эренверту (в сомнамбулическом сне) принести ему в бодрственном состоянии три драгоценных бриллиантовых перстня (С. 359).

Один магнетизер силой своей воли заставил одну из находящихся на вечере даму принести из соседней комнаты губку и утереть ею лицо одному из гостей. Несмотря на явное старание дамы побороть в себе влечение к исполнению этого приказания – она оказалась не в силах его не исполнить (С. 359).

Карл Дю Прель

Философия мистики или двойственность человеческого существа

Примечание. Нужно сказать не «двойственность человеческого существа», а двойственность условий жизни человеческого существа.

2) Предисловие. С. XII.

3)«Наше самосознание не обнимает своего объекта. Наше «я» больше нашего самосознания» (Предисловие. XI).

Нужно сказать: наше чувственное сознание (телесное) не охватывает нашего самосознания. Только самосознание охватывает наше «я».

3) По Дюпрелю «порог сознания» создает возможность и необходимость мистики (Предисловие. XIII).

Порог сознания, в смысле границы между впечатлениями, доходящими до сознания телесного, существует. Но о мистике нужно сказать иначе:

Так как самосознание шире сознания и до него доходит то, что не доходит до сознания, то мистика существует и необходима, как известный способ познания.

4) **Примечание мое.** Самосознание, вероятно, находится в связи с познанием по существу, хотя в то же время распространяется и на познание феноменальное. Сознание же охватывает лишь познание феноменального.

5) Разграничение бытия по существу и бытия феноменального необходимо. Но они не представляют чего-либо противоположного и взаимно исключающего. Напротив, бытия по существу проявляется в форме феноменальной, и без бытия по существу феноменальный мир не мог бы возникать. Он вовсе не иллюзия, а проявление (одно из проявлений) бытия по существу. Познание бытия по существу было бы даже неполно без познания мирра феноменального (или миров феноменальных), ибо последний есть реализация (хотя бы частичная и притом одна из многих возможных реализаций) бытия по существу. Поэтому познание бытия феноменального дает некоторое понятие о потенциях бытия по существу.

6) Из пункта 5-го следует, что для самосознания потребно (может быть, необходимо) как мистическое, так и чувственное познание.

7) Предисловие. XII. Рассуждения Дюпреля о «мистическом субъекте» мне кажется не годится. Есть нечто иное. Субъект – есть только один, это то же самое, что «я». Но он воспринимает впечатления в двояком состоянии условий: посредственно, в мире феноменов, непосредственно – в отношении бытия по существу. Посему этот субъект имеет сложную конструкцию, и ничто не мешает принять обычную христианскую номенклатуру: 1) тело, 2) душа, Дух. Как «я», так и «субъект» — это и есть «Дух».

Дюпрель сам считает возможным писать: «Наука будущего, вместо того, чтобы пожертвовать понятием о душе – увидит себя в

необходимости поставить наряду с земным зрением и душою нечто еще третье – именно дух, как объединяющее их сознание субъекта» (С. 111). Совершенно верно, и для этого христианскому мировоззрению нет надобности ждать «науки будущего».

8) Нет причин не согласиться, что восприятие души и тела тем сильнее у одного, чем слабее у другого, за какими-то, однако, средними нормальными пределами, ибо ослабляясь ниже них – они уже не мешают друг другу.

Ибо каждый из способов познания посредством этих двух органов духа – необходим для взаимной критики и дополнения. Нормально – они не исключают, а дополняют один другого.

Для нашего «я» (то есть духа) оба нужны до тех пор, пока «я» связано с телом. Сверх того, по христианскому воззрению, тело никогда не исчезнет и дух никогда не будет вне его, а только тело изменится, станет преображенным.

9) Дюпрель разграничивает «субъект» и «я» (С. 392). Это не представимо. Если субъект был сколько-нибудь от «я», то «я» относилось бы к нему уже как к «объекту». Тогда субъект не был бы субъектом. Логически не допустимо, а реально не нужно. Можно обойтись и без этой путаницы. Можно допустить (к 392) разве только два субъекта, душу и тело, связанных между собою «я» — который и есть единственный субъект человеческой личности, тело же и душа могут быть названы «субъектами» лишь в переносном смысле, в качестве отдельного законченного предмета, орудия, средства действия «я», каждая из которых в прямом смысле не есть субъект.

Должно поэтому отличать субъект или «я» или «личность» от двух подчиненных этому субъекту аппаратов, доставляющих ему два различные способа восприятия (по терминологии дю Преля – выше и ниже «порога»).

10) С. 393. О сознании тоже нельзя согласиться.

Сознание чувственное (органы чувств) и сознание «трансцендентальное» (хотя этот термин мне кажется неуместен) – одинаково принадлежат «я» (личности, духу), но находятся в зависимости от аппаратов познания. В одном аппарате (тело) дух воспринимает содержание сознания в чувственных формах, в другом аппарате (душа) – в идейных формах. По существу же у «я» только одно сознание.

11) К с. 394, вверху.

Сознание во сне будто бы «трансцендентно»... Почему? Во сне сознание не «трансцендентно», образуется восприятием материала, внутри накопленного, когда-то пришедшего извне, сознанного и несознанного прежде, а равно до некоторой степени и восприятием во сне приходящих извне впечатлений.

12) Примечание:

Возможно, что с самосознанием связан дух,
с сознанием – душа,
с ощущением – тело.

12) Во сне будто бы иная мера времени. Я полагаю, что не иная мера, а отсутствие меры времени. Во сне воспринимают впечатления не в их последовательном порядке извне, а в виде картины или групп картин, ибо впечатление идет не извне, а от груд накопленного мате-

риала. Как события являются здесь не в последовательном порядке, а в виде груда картинок и записок, то в восприятии их совсем нет времени (к с. 394).

13) Об особом содержании сонного сознания. Если действительно оно есть, то это очень важно, но возможно предположить, что это содержание идет со стороны. Сомнамбулы говорят о своих духах хранителях (к с. 395).

14) К с. Во всем предыдущем не показано, чтобы «трансцендентный субъект» имел другие восприятия, кроме 1) от своего же тела (полученные, но не дошедшие раньше до сознания) и 2) от сторонних лиц. Но от сторонних лиц имеются восприятия и в бодрственном состоянии (к с. 402).

Следовательно, у него не видится никаких «трансцендентных» способностей.

В дальнейшем Дю Прель возлагает надежды (в будущем) на более развитой головной мозг... Но ведь головной мозг не относится к «трансцендентному» сознанию. Как только он просыпается – трансцендентное исчезает.

15) К с. 404.

Организм человека может быть рассматриваем двояко: а) как отделяющий нас от мира, б) как соединяющий с ним. Есть и то и другое. Но чего больше? Восприятие без организма делает ли больше? Так как разум, воля и самосознание идут дальше органического восприятия, то, может быть, организм, скорее, мешает, чем помогает. Впрочем, это вопрос.

Истерия

Истерией страдают преимущественно женщины, но также и мужчины в размере 6 – 10.

Посмертное исследование истеричных не открывает в их нервной системе ни микроскопических, ни грубых изменений структуры или кровообращения.

В виду громадного значения, какое имеет в истерии воображение, нужно искать источник болезни в уклонениях от нормы коры мозговых полушарий.

Истеричным свойственно преобладание чувственной эмоциональной стороны жизни над интеллектуальной.

Задерживающая способность, характеризующая высшую психическую организацию, при истерии ослаблена.

На почве истерии развиваются: 1) меланхолия и мания, 2) истерическое помешательство (помрачение сознания, устрашающие или восторгающие галлюцинации, экстаз с религиозным или эротическим бредом и т. д.).

Особую группу психических изменений составляют те изменения сознания, которые соответствуют различным стадиям гипнотического сна. Они могут быть вызываемы искусственно, но могу являться и самопроизвольно. Сюда относятся припадки летаргии, каталепсия и сомнамбулизм. Каждое из этих состояний при истерии может длиться от нескольких часов до нескольких дней. Близкое родство с сомнамбулизмом представляют «раздвоения личности». Оно заключается в

том, что больные периодически в течение нескольких недель или месяцев обнаруживают совершенно другие свойства характера, привычки, способ выражения, словом, совсем другую «личность», чем в нормальном состоянии. А главное, в период этого изменения личности больные ничего не помнят из того, что относится к их нормальному состоянию сознания, например не узнают старых знакомых. Когда же восставляется нормальное состояние сознания, то замечается полное отсутствие памяти обо всем, что относится к состоянию ненормальному. Когда затем сознание возвращается, то исчезает воспоминание за все время, соответствующее нормальным периодам, а зато воскресает память о том, что относится к предшествовавшим ненормальным и т. д. Таким образом, устанавливается два замкнутых преемственных ряда психических процессов, сознание о которых поочередно сменяет друг друга. Психическая личность как бы распадается на два «я», из которых каждое имеет свое независимое от другого сознание.

При истерии бывает анестеция и гиперестезия.

Бывают судороги.

«Весьма распространенное судорожное сжатие пищевода, причем больной имеет ощущение, будто шар подымается снизу вверх и покатывается под горло».

Бывают припадки истеро-эпилепсии (большая истерия).

Транс (Из Брокгауза)

Английский термин, обозначающий своеобразное изменение сознании, наблюдаемое иногда при алкоголизме (только??). При этом человек может совершать сложный ряд действий, кажущихся сознательными и обдуманными, но он из не сознает и не сохраняет о них никакого воспоминания. Транс представляет аналогию с отсутствием сознания, наблюдаемого у эпилептиков. Кроме того, «транс» употребляется для состояний, похожих на летаргию и экстаз.

(Очень глупое объяснение).

По Диксионеру Александрова (Английскому) (лат.) – восхищение, восторг, исступление, страх, ужас, боязнь, транс, столбняк, летаргия.

Внушение

Внушение имеет самое широкое и осуществление – в общественной жизни, воспитании и т. д. Внушение составляет орудие оратора, общественного деятеля и т. д.

«существует ряд авторов, среди которых находятся и врачи, и ученые, допускающиъ возможность мысленного внушения даже на громадных расстояниях. Они утверждают, что достаточно подумать, чтобы данный субъект испытал известное ощущение или выполнил известное действие, и это желание, и это желание таинственным путем будто бы передается и осуществляется. Подобное сверхчувственное взаимодействие между душами, называемое телепатией, затем применялось для объяснения различных чудесных явлений, как то: ясновидение, пророчества, предчувствия и пр. до привидений включительно. Сам Розенбах находит, что «трезвая критика фактического материала, приводимого в доказательство мысленного внушения и

всех, основанных на нем мнимых чудес, обнаруживает полное отсутствие реальной почвы всей этой области мистицизма». Таково мнение Розенбаха в 1892 г.

Вл. Слуневский. Внушение

Внушение имеет важное судебно-медицинское значение. Представители Нансийской школы – Льебо, Льежуа, Бернгейм, Бонжан, — видят в лице, действующем под влиянием внушения, автомата, осуществляющего волю другого лица с роковою неизбежностью.

Парижская школа (Сальпетриер) – Шарко, Бруардель, Дельбефё Кюллер, Жиль де ла Туррет – полагают, что каждое из трех состояний, гипноза, летаргия, каталепсия и сомнамбулизм, представляют свои особые опасности. В летаргии и каталепсии можно быть жертвою преступления, но не автором преступления. В сомнамбулизме – он также не вполне автомат. «Сомнамбул, говорит Буардель, осуществляет лишь приятные для него внушения или такие, к которым относится безучастно, но которые исходят от лица, ему симпатичного. Все же остальные преступления не могу быть совершены помимо воли лица, действующего под влиянием внушения, и если совершались в качестве мнимых преступлений в медицинских клиниках, то только потому, что исполняющий внушение сознавал несерьезность своего действия.

П. Розенбах. Гипнотизм

Гипнотизм представляет разные стадии, начиная с состояний, в которых сознание почти вовсе не изменяется и кончая такими, в которые глубоко изменяется сознание и является полная потеря воспоминания.

Школа Шарко считает три стадии гипноза: 1) летаргия, 2) каталепсия, 3) сомнамбулизм.

Летаргия – расслабление мускулатуры, потеря чувствительности и произвольных движений. Субъект находится в глубоком сне и не поддается внушениям. В каталепсии мышцы сохраняют, как бы застыв, самые неестественные положения, которые им придают искусственно. Можно приводить из летаргии в каталепсию и обратно.

В сомнамбулизм может быть приводима и летаргия, и каталепсия. Это делается трением или давлением теменной части головы. Главная особенность сомнамбулизма заключается в возможности осуществлять словесные внушения и вызывать галлюцинации. Субъект свободно двигается с закрытыми или полузакрытыми глазами, отвечает на вопросы и исполняет все приказания гипнотизера, не сохраняя об этом при пробуждении никакого воспоминания.

Школа Нансийская (Бернгейм) находит, что Шарко характеризует не столько гипноз, как истерию. Вся суть гипноза, по школе Нансийской, сводится на своеобразное изменение сознания, повышающее способность к восприятию внушений.

Впрочем, противоречие Парижской и Нансийской школ касаются собственно летаргии и каталепсии.

В гипнозе внушаемость в сравнении с бодрствованием достигается невероятной степени. Будучи усыплены и предоставлены самим себе, они совершенно инертны, не обнаруживают никакой инициати-

вы, никаких психических актов. Гипнотизер может по своему желанию приводит в движение и направляет эту застывшую деятельность сознания. Гипнотический субъект превращается в автомата, который в точности выполняет все, что ему прикажет гипнотизер. Он выдает свои тайны. У загипнотизированного легко вызвать обманы чувств, галлюцинации. Ему дают воду и говорят, что это хина, и он морщится. Говорят, что на него идет лев, и он приходит в ужас. Ему можно внушить, что он на поле битвы, и он отдает приказания, требует перевязки и т. д.

Эта трансформация личности, о которой при пробуждении не сохраняется никакого воспоминания «представляет аналогию с некоторыми наблюдениями, относящимися преимущественно к истерии», в которых самопроизвольно, без искусственного успыпления, происходит раздвоение сознания».

Можно внушить загипнотизированному галлюцинации к известному сроку по пробуждении.

Удается ли загипнотизировать всякого? Нансийская школа говорит, что неподдающихся – от 2 до 7 %. Но это касается всех состояний, начиная с самых легких, когда есть известная сознательность и воспоминание. Лишь к третьей степени, называемой сомнамбулической, относится полный автоматизм и трансформация личности. До этого же состояния, по Льебо, обследовавшему наибольший материал – 1764 субъекта, может быть доведено лишь около 18% людей. Способность впадать в сомнамбулизм увеличивается по мере повторения гипнотических сеансов.

Некоторые авторы, в том числе проф. Физиологии при Парижском медицинском факультете Шарль Рише, утверждают, что можно погружать человека в гипноз путем мысленного внушения (лат.) (на большом расстоянии).

И. Тарханов. Сон

Сон характеризуется более или менее полным отсутствием сознания, внимания и впечатлений из органов внешних чувств. Его можно назвать отдохновением сознания. Признаки сна: 1) отсутствие воли, 2) отсутствие произвольных движений, 3) понижение восприимчивости высших центров ощущений к внешним впечатлениям, 4) отсутствие логической связи представлений и идейных ассоциаций в сновидениях.

Явления растительной жизни – кровообращение, дыхание, пищеварения уподобления, обмен веществ и выделение – остаются без резких изменений, так и акты рефлекторные и автоматические.

Состояние сна обусловлено покоем больших полушарий головного мозга.

Кровообращение, дыхание и пищеварение продолжаются в более слабой степени. Дыхание делается преимущественно грудным. Количество вдыхаемого воздуха резко уменьшается. Пульсация ослабляется. Кровяное давление падает. На поверхности тела сосуды расширяются. Мозг делается анемичным, уменьшается в объеме.

Спинной мозг вовсе не спит.

Продолговатый мозг продолжает функционировать.

Мозжечок не утрачивает способности к работе.

Одно из доказательств составляет то, что в различных случаях сомнамбулизма спящие люди производят самые рискованные мышечные акты, на крышах домов, чудеса эквилибристики, и все это без малейших следов сознания.

Итак, спят лишь большие полушария, но и то с оговорками. Возбудимость органов чувств, нервов чувств и центров ощущений не утрачивается при сне. Также и центральные органы внимания и воли не утрачивают способности к действию.

Прекращается только сознание. Засыпают лишь те части мозга, которые составляют анатомическую основу сознания.

Причины сна, вероятно, составят в накоплении продуктов окисления, препятствующих дальнейшему функционированию. Эти же продукты, может быть, являются раздражителем, вызывающим размыкание нервных клеток.

В бодрствующем сознании деятельность только мозговых приборов сознания. Сердце, дыхательные мышцы – имеют паузы покоя (диастола, пауза после вдыхания). Поэтому во сне нуждаются именно приборы сознания.

Сновидения объясняются тем, что некоторые части коркового вещества обнаруживают деятельность, которая, впрочем, не может оставить глубоких следов в мозгу.

Примечание мое. Тарханов, конечно, придерживается теории следов, оставляемых в мозгу впечатлениями, над которой теорией весьма издевается Дю Прель.

Д-р Л. Левенфельд. Гипнотизм, руководство к изучению гипнотизма и внушения и значения их в медицине и юриспруденции. Издание в Мюнхене 1901 год, перевод русский. Москва, 1913 г.

Примечание. Недостаток книги Левенфельда состоит в том, что она написана через год поле основания «Международного психического института» в Париже, почему автор не мог пользоваться материалами работ института по телепатии и пр.

Некоторую странность представляет также то, что Левенфельд, знающий и пренебрежительно упоминающий Карла Дюпреля, как «спирита», даже не упоминает о его работе «Философия мистики», в то время, когда разбирает и опровергает по сравнительно маловажным сочинениям идею «раздвоения личности» и присутствия в человеке «двух душ». Без сомнения, он не читал книги Дюпреля.

Общее направление Левенфельда – строго научное, не допускающее и гипотез, не имеющих для себя твердых оснований. Как руководство научное – несомненно имеет огромные достоинства, но слишком «медицинское» (автор – сам врач).

Во мне (обыкновенном) понижается возбудимость коры большого мозга, с которой связаны явления душевной жизни. Но это прекращение деятельности изменчиво по своей степени и по распространению в области коры большого мозга (С. 67).

Сон бывает глубокий и поверхностный. В обоих состояниях сна известные группы нервных элементов коры могут оставаться до из-

вестной степени бодрствующими, так что деятельность их – восприятие и образование сновидений – вполне возможна (С. 67).

Сновидения поверхностного сна отличаются недостатком логики, бессмыслием, границы времени и пространства не существуют, привычное мышление и нравственность субъекта не играют никакой роли в сновидениях. По пробуждении о них остаются более или менее обширные воспоминания. «По всей вероятности, сновидения поверхностного сна сопряжены с обширным, но не значительным понижением возбудимости коры большого мозга» (С. 67). «При глубоком сне сновидения гораздо реже, чем при поверхностном. Понижение возбудимости элементов коры здесь больше и более равномерно. Отдельные системы элементов могут при этом продолжать свою деятельность, дающую до некоторой степени возможность упорядоченным, логическим мыслительным операциям. Главное содержание этих сновидений, которые несравненно больше приближаются к нормальной душевной деятельности бодрственного состояния, чем сновидения поверхностного сна, образуют ряды представлений, живо и в течение продолжительного времени занимающих индивидуума в бодрственном состоянии» (С. 67–68). В глубоком сне человек делает разные движения (смех, плач, сжимание кулаков, даже вскакивание). Эти сновидения глубокого сна Фогт называет «сомнамбулическими» (С. 67).

Вообще, говорит Левенфельд, в состоянии нормального сна обоих видов «нет недостатка в сознательной психической деятельности, иначе говоря, состояние сна соединяется с состоянием частичного бодрствования» (С. 68).

«Гипноз есть состояние частичного сна. В основе его лежат те же физиологические изменения в функциональном состоянии корковых элементов, как и в естественном сне» (С. 70).

Способность подвергаться влиянию гипнотических приемов есть психическое свойство, присущее каждому душевно здоровому человеку (С. 71). Впрочем, для этого человек должен сам стремиться быть загипнотизированным. Фогт говорит, что «никого нельзя загипнотизировать вопреки его воле» (С. 81, примечание). Не вполне соглашаясь с этим, Левенфельд говорит, однако, что «гипнотизация вопреки воле усыпляемого удается, очевидно, лишь в самых редких случаях и только при ярко выраженной наклонности к гипнозу или при значительной в данный момент склонности ко сну» (С. 81).

Примечание мое. Не видно, почему такая разница в сновидениях. Почему же в поверхностном сне исчезает логика и критика и сновидения теряют соответствие с характером субъекта, а в глубоком – наоборот? А в то же время – первые сны хорошо вспоминаются, а вторые забываются? Очевидно, разница тут не в поверхностности усыпления коркового вещества, а в усыплении неодинаковых частей его.

В отношении техники гипнотизации Левенфельд называет два ряда средств: 1) чувственные раздражения, 2) непосредственные вызывания представлений о сне – словесным внушением или иным способом (С. 85).

Гипнозогенные раздражения – продолжительные и однообразные раздражения на глаз, ухо или кожу: фиксация блестящих или неблестящих предметов или частей собственного тела, тиканье часов,

журчание воды, однообразная музыка, пассы руками вдоль тела на некотором расстоянии от него или при прикосновении (С. 85).

Индийские факиры фиксируют кончик носа. Монахи средневековой секты гезихастов с Афона – фиксируют свой пупок (С. 86).

Отношение Левенфельда к Месмеровским пассам двойственно. Он то говорит, что можно и без них загипнотизировать, то признает их наиболее могущественными (в иных случаях). Он признает, что пассы действуют не утомлением чувств (как прочие способы), а имеют «соматически-нервное» влияние (С. 91). Моль точно также признает «сложное психофизическое действие месмеровских пассов. Предположение о физическом действии месмеровских пассов подтверждается опытами Бубнова и Гейденхайна (С. 92). Но какие факторы здесь действуют? Температурные ли раздражения, осязательные ощущения, возбуждение ли слабых электрических токов (Тарханов) или что иное – вопрос покамест не выяснен (С. 92).

Ясно только одно, что магнетического действия – господа точные ученые не желают допустить. Да и действительно, магнетизм животный – увлек бы их в область, пугающую своей неведомостью.

Об опытах д-ра Дюрвиля у Левенфельда нет ни звука. О работах «Международного психического института»* он еще не мог, конечно, знать.

Примечание. Быков («Спиритизм») называет Дервиля основателем в Париже первого «магио-терапевтического института».

Наиболее блестящий опыт демонстрирования призрака Дюрвилль произвел в 1910 г. в Брюсселе, на Всемирном Спиритическом съезде, в присутствии более 360 делегатов разных спиритических организаций (у Быкова с. 195), (сомнамбула г-жа Ламбер).

Левенфельд различает два состояния гипноза (вопреки другим, насчитывающим больше): легкий и глубокий гипноз, и называет сомнамбулизмом такое состояние глубокого гипноза, где можно установить наличность амнезии (потери памяти).

Гипноз характеризуется ограничением ассоциативной деятельности и понижением волевой энергии (С. 112). Ограничение ассоциативной деятельности именно и составляет причину внушаемости (так как оставляет мысль без помощи других соображений, кроме внушаемых). С. 114. То есть у гипнотизируемого нет контр-представлений, имеющих место в бодрственном состоянии. На отсутствии контр-представлений основывается то, что гипнотизируемый относится с полным доверием к самым невероятным внушениям (С. 115). Вследствие ограничения ассоциативной деятельности можно убедить гипнотизируемого, что он делал то, чего не делал, или не делал того, что сделал. Таким образом является извращение воспоминаний (С. 115).

Однако ограничение умственного кругозора может способствовать повышению интеллектуальной деятельности. «Фогт доказал экс-

* «Международный психический институт» был основан в Париже 30 июня 1900 года и, по программе Пьера Жана включил в число занятий также и научное исследование явлений телепатии, телекинезии, гипнотизма, ясновидения, медиумизма и других родственных вопросов» (С. 214).

периментальным путем, что у лиц интеллигентных (медиков, философов) в гипнозе психические способности повышаются далеко за пределы нормального» (С. 115).

Это происходит потому, что в области, оставшейся в бодрственном состоянии, психические процессы могут совершаться с повышенной энергией (С. 116).

Вундт в «Основаниях физиологической психологии» говорит, что «чем большая часть центрального органа находится в состоянии функцйионального покоя, тем больше возбудимость функционирующего остатка» (у Левенф. 116, примеч.).

Парализование воли выражается в том, что гипнотизируемый утрачивает психическую самостоятельность. Его мышление им дейтельность направляются внушениями гипнотизера. Последний вносит в его сознание совершенно чуждые ему представления и вызывает и прекращает у него какие угодно движения.

Степень паралихования воли, однако, чрезвычайно колеблется (С. 119).

В общем, гипнотизируемый подчиняется даваемым ему внушениям лишь постольку, поскольку они ему безразличны или, по крайней мере, поскольку их принятие не противоречит основным чертам его характера и доминирующим в его психике эмоциям» (С. 121). Относительно этой сопротивляемости гипнотизируемых авторы, однако, разноречат (С. 121).

Амнезия может быть уничтожена вторичным гипнотизированием (С. 129).

«Гипнотизируемый и сам может противодействовать наступлению амнезии твердым намерением удержать в памяти все то, что он переживал в гипнозе (С. 129).

Примечание мое. Как же он может принять твердое намерение, если у него нет воли?

Превращение личности. Можно взрослого человека превратить в мальчика, и он начинает шалить, играет детской саблей и т. п. Можно превратить купца в крестьянина, парламентского сенатора и т. д. «Некоторых сомнамбул можно превращать в животных, собаку, свинью и т. д., и даже в неодушевленный предмет (колонну, ковер). Соответственно новому положению они себя и держат. «Сознание настоящей личности утрачивается, по-видимому, совершенно у сомнамбул» (С. 133).

Такие же явления бывают у душевно больных. Но в отношении гипнотизированных может являться вопрос, действительно ли они по внушению считают себя ребенком, собакой, ковром и т. д. или только стараются возможно лучше изобразить внушенную ему личность или вещь, подобно актеру, вживающемуся в свою роль? (С. 134) Большинство исследователей думают, что загипнотизированный действительно уверен в превращении своей личности. Левенфельд думает, что в разных случаях бывает различно (С. 134).

Чувства в гипнозе вообще ослабляются. Так: осязание, зрение, слух, обоняние (С. 140–146).

Посредством внушения вызываются обманы чувств (С. 146). Общие чувства (боль, усталость, голод, жажда, зуд, сладострастие, сво-

бодное и затрудненное дыхание, давление в органах) «не претерпевают обычно никаких существенных изменений в гипнозе. Посредством же внушения на них можно оказывать самое разнообразное влияние» (С. 152–153).

Чувство страха – может устраняться гипнозом.

«Не подлежит ни малейшему сомнению, что посредством гипнотического внушения могут быть изменены и чувства к известным людям. Как далеко заходит здесь влияние внушения – это еще вопрос спорный (С. 155).

Посредством внушения мы можем оказывать влияние и на половое влечение, как повышая, так и понижая его (С. 156).

Влияние на движения, автоматическое движение, неподвижность, каталепсия (С. 162).

Ллойд Тюкей нашел в глубоком гипнозе почти постоянное сокращение капилляров и мелких артерий (С. 171).

Шарко внушением вызвал в течение пяти дней гипнотизируемом опухоль руки, так что она стала чуть не вдвое толще другой (С. 174).

У индивидуумов, страдающих истерическими припадками имеется своего рода психическое раздвоение: наряду с нормальным «я» (первое состояние) у них имеется другое патологическое (второе состояние), которое эпизодически проявляет эпизодически проявляет свое существование в форме припадков, как только способность к деятельности и к сопротивлению нормального «я» сколько-нибудь понижается (С. 185).

Фансцинация. Известно, что большие змеи и другие хищные животные оказывают своим взглядом своего рода парализующее действие на более мелких животных и заставляют их стоять недвижимо на одном месте. Мы знаем также, что человек может одним только взглядом вселять некоторый страх диким животным... Укротителям зверей приходится при дрессировке все время смотреть в упор на своих диких учеников. Эти факты и побудили, вероятно, профессионального магнетизера Донато воспользоваться действием взгляда, как гипнотизирующим средством (С. 188).

Примечание мое. Брем отрицает такое действие взгляда змей.

Левенфильд (и Бернгейм) говорит, что взгляд магнетизера играет роль внушения: он вызывает у гипнотизируемого представление о том, что его взгляд прикован к глазам магнетизера и что он должен подражать его движениям (С. 189). То есть Левенфельд опять же избегает признания какого-либо магистического «флюида». Техника состоит в том, что гипнотизер настойчиво фиксирует глаза испытуемого субъекта, которые должны быть пристально устремлены на него (С. 189). Может случиться, что при этом сам гипнотизер заснет (С. 190).

Мое примечание. Не согласен даже с Бремом. Точно так же и с Левенфельдом. В случае, когда укротитель льва смотрит в глаза животного – ода они фиксируют друг друга. Почему же воздействие получает лев, а не укротитель? Почему гипнотизер иногда сам засыпает вместо своего пациента? Левенфельд говорит: «Если гипнотизер вследствие утомления или других причин не располагает достаточной энергией» (С. 190)... Но что же это за «энергия»?

Сон йогов. Способность йогов приводить себя в состояние, подобное зимней спячке и оставаться в нем несколько месяцев даже под землей. Фактически это подтвердилось. Способы упражнений стали известны в 1893 г. из переведенной Вальтером древней санскритской рукописи (Сватмарамас Гатаиогапрадикада) (С. 192–195).

В спокойном убежище, под руководством наставника, йог проходит упражнения «ясана», которых много. Можно выбирать любое. Вот в чем «сидгасана»: «Левую пятку плотно прижимают к промежности, правую к пенису, подбородок к области сердца. Неподвижно, сосредоточив мысли, нужно смотреть пристально в промежуток между бровями». (Неразборч.) «Патмасана»: «Праву ногу положить на левое бедро, левую ногу на правое бедро, обеими руками взяться за пальцы ног, прижать подбородок к области сердца и смотреть на кончик носа». Есть еще упражнение «тратака»: «Неподвижным взглядом фиксировать маленький предмет до тех пор, пока на глазах выступят слезы» (С. 193).

После этих упражнений приступают к задержке дыхания – это «пранаяма». По научении пранаяме нужно учиться уничтожать дыхание – это «лайя». В конце концов наступает состояние, когда йог ничего не чувствует и не сознает. Левенфельд говорит, что тут изображается состояние, подобное истерической летаргии.

Примечание: я излагаю упражнения кратко.

«Особые явления сомнамбулизма», как выражается Левенфельд, представляют пять групп: 1) ясновидение (с закрытыми глазами, скрытых предметов), 2) передача чувств, 3) видение и слышание на расстоянии (то есть дальновидение и дальнослышание), 4) телепатия, 5) предсказания, предчувствия и пророческие сновидения, 6) разговор на иностранных незнакомых языках» (С. 214).

Примечание. Это разделение на «5» групп и насчитывание «6» групп – принадлежит самому Левенфельду. Вероятно, опечатка.

Из этих явлений Левенфельд, хотя с оговорками, признает ясновидение (чтение в запечатанных конвертах) на основании более всего опытов Рише. Он допускает это еще потому, что «среди оккультических явлений ясновидение представляет наименьшие трудности для понимания» и нет надобности «привлекать сюда мир духов» (С. 221). «Физиологически нет ничего невозможного в том, что при известных обстоятельствах сетчатая оболочка глаза получает способность испытывать раздражения от действия рентгеновских лучей» (С. 221). «Рише полагает, что ясновидение основывается не на функции зрения, а на мозговом явлении (аналогично передаче мыслей), то есть непосредственным воздействием внешнего объекта на мозг. Это предположение... нельзя считать особенно невероятным» (С. 221). Называют еще «перемещение чувств», то есть например, человек читает лбом или кончиком носа, слышит желудком, ощущает вкус ладонью и т. п. (с. 221) «Однако до сих пор не удалось ни в одном случае дать неопровержимое доказательство наличности такого рода способности у сомнамбул и не сомнамбул» (С. 221).

Относительно дальновидения Левенфельд говорит: «Среди сообщений этих встречаются и такое, которые невозможно просто отверг-

нуть, несмотря на естественный в этом вопросе скептицизм» (случай Свенденборга, случай сомнамбулы Эммы и разные случаи, сообщаемые Рише, Уайльтсом, Бакманом, г-жой Сайджук, Дюфей, Азамом (С. 223).

Один из этих случаев: сомнамбула указала, что топор убийцы лежит на дне пруда, и описала место настолько точно, что власти нашли его без труда. Другая сомнамбула указала место в озере, где лежал труп разыскиваемого утопленника (С. 224).

Факты дальнослышания Левенфельд считает менее доказанными. Объяснение дальновидения, по его мнению, состоит в том, «что здесь не имеет места посредство знакомых нам чувств, а исключительно непосредственное воздействие на мозговую сферу» (с. 225). Но «спиритического» объяснения, что такие впечатления могут восприниматься непосредственно только «духом» и лишь через его посредство достгать мозга», Левенфельд не желает принимать и допускать. Он не хочет допускать «отвлеченного от материального мира агента» (С. 225). «Покамест нам приходится ограничиться лишь признанием того, что дальновидение есть действительная, но еще не объяснимая функция мозга, которая, однако, ни в коем случае (Почему так храбро?) не может служить точкой опоры для спиритической теории» (С. 225). Одним словом, это выражает «материалистическую» веру Левенфельда, столь же не имеющую доказательств, как вера «спиритическая».

Телепатия – сверхчувственная передача мыслей. Называется также телергия – влияние на расстоянии, мысленное внушение. Во всех этих явлениях лицо, от которого исходит психическое воздействие, называется «агентом», лицо, получающее воздействие, — «перципиент». Исследованиями занимались: Лондонское Общество Психических исследований, отдельные ученые Охорович, Жане, Льебо, Рише, Ломброзо, Шмолер и другие (С. 226).

Левенфельд признает, что есть известное количество достоверных опытов, доказывающих, что «в названных случаях действительно имело место психическое влияние на расстоянии» (С. 231).

Дюзар на расстоянии 10 километров безошибочно повергал г-жу В. в сомнамбулическое состояние и опять пробуждал. Врач Дюфей из ложи театра усыпил артистку, бывшую в уборной, и внушил ей играть роль, которой она не разучивала. Артистка сыграла роль в сомнамбулическом состоянии блестяще, но ее пришлось пробуждать после этого, чтобы она могла принять участие в ужине, данном после спектакля (С. 230).

«То, что исходит от одного индивидуума и, проходя через пространство, оказывает влияние на другого индивидуума, должно быть по нашим нынешним понятиям психическим агентом, хотя еще совершенно нам неведомым... Относительно природы этого агента было выставлено много различных гипотез. Спириты (Дюпрель) считали передающим агентом психомагнетическую силу. Охорович и Подмор приписывают процесс передачи колебаниям частиц воздуха или эфира» (С. 235). Сам Левенфельд видит тут аналогию с беспроволочным телеграфом (Маркони).

Примечание мое. Сравнение с беспроволочным телеграфом ничего не объясняет. В телеграфе имеется два аппарата, посылающий и

воспринимающий, и действие также производится не непосредственно на мозг, а на органы чувств. И все известные силы, через которые мы получаем ощущения, действуют не непосредственно на мозг, а на органы чувств. Значит, таинственная неведомая сила дальновидения и телепатии по природе отличны от всех прочих (физических) сил. По всем данным самих явлений видно, что она развивается у одного лица и передается на расстоянии другому, возбуждая в последнем представления иногда вполне образные: цветные, звуковые и т. п. Или (неразборч.). Эта сила проходит не только через пространство, но и через твердую среду, как, например, через стену и т. п. Следовательно, она имеет все признаки того «неизвестного», что называется духом, духовным, или же оккультного «флюида» магнетического, или иначе называемого. Во всех этих случаях приходится признать наличность не обычной физической силы, а каких-то «оккультных» сил.

Пророческие сновидения (С. 236-244) и предсказания сомнамбул Левенфельд объясняет случайностью. Нет ничего особенно убедительного в его аргументации. Он вспоминает мнение Шопенгауэра, что сомнамбула видит «вещь саму по себе» (по существу, а не феноменально), и не без остроумия замечает, что в «вещи по существу» нет ни времени, ни пространства. Следовательно, даже видя вещь по существу, сомнамбула не могла бы знать, относится ли это к прошедшему или будущему, то есть не может предсказать.

Дальновидение, говорит он, таинственно, но не выходит из пределов возможного в психофизиологии. Но будущее, как еще не существующее, не может оказывать влияния на наш мозг (С. 243).

Лунатизм (247-251) есть форма сомнамбулических сновидений, в которых всегда имеет место частичное бодрствование. У лунатика отсутствуют контрпредставления, способные его испугать, и в то же время чувства, принимающие участие в его действиях, чрезвычайно напряжены. Впрочем, лунатики иногда падают и разбиваются.

Гипноз у животных. С. 264. Левенфельд говорит, что очарование, производимое взглядом хищного животного и змеи зависти не от фиксации, а от страха перед опасностью. Курьезно, что Брем говорит обратное: что животное потому приближается к змее, что не знает ее и не чувствует поэтому страха. Образчик того, как различны произвольные мнения ученых, старающихся избежать всего «таинственного».

Теория гипноза (С. 266–293)

Теории: 1) психические объясняют наступление сна самовнушением, 2) химические – накоплением продуктов обмена в теле и особенно в мозге, 3) физиологические – изменением кровообращения в мозге, 4) гистологические – укорочению тончайших веточек осевых цилиндров и отростков нервных клеток, 5) сложные теории – соединяют данные предшествующих.

Левенфельд считает главным фактором изменение кровообращения с анемией мозга, что может происходить очень быстро (С. 268). Но при сне всегда остается частичное бодрствование.

Дальнейшие явления зависят от отношения между сознательными и подсознательными психическими процессами. Сознательные связаны с комплексом представлений нашего «я». К нижнему же

сознанию относятся психические элементы, менее ясно сознаваемые и протекающие наряду с явлениями верхнего сознания. Обе сферы явлений оказывают взаимное влияние. Процессы верхнего сознания переходят в нижнее и продолжают свою работу, результаты которой переходят в верхнее. «Подсознательная психическая жизнь здоровых субъектов развита в различной степени. Тем не менее, нет никаких оснований отрицать единство нашей личности (С. 277). Отношения верхнего и нижнего сознания не есть соотношение равноправных участников, а, скорее, отношение начальника со своим подчиненным». При патологических условиях нижнее сознание может приобретать такую самостоятельность и работоспособность, что получается иллюзия сосуществования двух «я» (первичного и вторичного). Так возможно автоматическое письмо, причем индивидуум иногда дает в своей записи связное сообщение по вопросу, о котором человек на верхнем сознании ничего не знает (С. 278). Мысли верхнего сознания и мысли нижнего сознания движутся в этих случаях в совершенно различных направлениях. Создается впечатление, будто бы импульс к письму был дан психической индивидуальностью не самого субъекта, а каким-то посторонним существом. Так и думают спириты (С. 279).

Говорят также о раздвоении сознания и о раздвоении или умножении личности (С. 280).

Левенфельд решительно отказывается от идеи о существовании в нашей психике двух изолированных друг от друга и самостоятельно действующих «я». Но, в сущности, он не приводит для этого отрицания никаких убедительных доводов.

Кроме Дюпреля, двойственность психики признают Дессуар и Сайдис. Сайдис даже находит возможным дать характеристику подсознательного «я», которое рисует в весьма непривлекательном виде.

«По его мнению, подсознательное «я» — глупо, лишено всякого критического разума, в высшей степени легковерно, раболепно, трусливо и совершенно чуждо морали. Оно способно без всяких угрызений совести красть, отравлять, убивать своих лучших друзей. Подсознательное «я» следует моде, болтает в обществе, бьет тревогу при всякой панике, устремляется вслед за толпой, бушует вместе с чернью, молится в религиозном собрании (?). Чувства его обострены, но разум равен нулю. Ассоциации его следуют принципу смежности, наподобие психического механизма животного. Подсознательное «я» лишено всякой индивидуальности, внушения всякого рода клонят его то в ту, то в другую сторону» (С. 285).

Левенфельд против этого возражает, указывая, что сомнамбулы до известной степени проявляют и «выдающую психическую деятельность», что подсознательная психика способна выполнять работу по трудным вопросам, над которыми тщетно билось верхнее сознание (С. 286).

Ряд примеров отказа загипнотизированных исполнить внушение на с. 376–379.

Мейстер Экгарт

Для общения с Богом в душе есть некоторая «искра», некоторый «свет», зажжение Богом. Она заставляет человека стремиться к добру. Душа приближается к своей первоначальной сущности тогда, ко-

гда освободится от голоса рассудка и даже разума, — тогда сущность души сливается с Божественной Сущностью.

Есть разные степени Богопознания, которое есть приближение к Божеству. Собственно, знание о Боге несовершенно, потому что мы Его в нем познаем через образы. Лишь непосредственное созерцание Бога – есть полное познание. В акте этого созерцания в душе не остается ничего, кроме божественной сущности. Душа и Бог в акте созерцания – одно и то же. Однако же она все-таки никогда не может охватить всецело первооснову Бога.

Единение с Богом, созерцание Его есть единственное средство в пределах возможного, понять сущность Бога. При этом душа познает Бога без каких-либо образов. Созерцание Бога в образах и видениях не имеет значения, ибо образы лишь препятствуют высшему созерцанию.

Экгарт хотя цитирует отцов Церкви, но обсуждает их свободно. Священному Писанию придает безусловный авторитет и признает, что в Писании высказаны величайшие истины, но образным языком, вследствие чего потребно аллегорическое толкование.

Экгарт считает, что христианство имеет учение экзотерическое и эзотерическое. Последнее он, однако, не скрывает, а старается сделать доступным массе верующих.

№ 17
Оккультизм, эзотеризм

Он говорит о Спасителе, будто отправившемся в общину ессеев:

«Принятый как брат, он должен был быстро получить непобедимое влияние (лат.) на самих своих учителей своими высшими способностями, своей горячей любовью и чем-то божественным, разлитом на всем его существе. Но он получил от них то, что одни только ессеи могли ему дать: эзотерическое предание пророков путем его и свое собственное историческое и религиозное воззрение (лат.) Он понял пропасть, которая разделяла официальную еврейскую доктрину от древней мудрости посвященных, этой истинной матери религий, всегда преследуемой духом зла духом эгоизма, ненависти и отрицания (лат.), соединенной с абсолютной политической властью и священническим самозванством (лат.). Он узнал, что Книги Бытия (лат.) под своей символической печатью заключали теогонию и космогонию, столь же далекую от буквального смысла, как наиболее глубокая наука от наиболее детской басни. Он созерцал дни Элоима, или вечное создание посредством эманации элементов и образования миров. Он созерцал происхождение летающих душ и их возвращение к Богу путем прогрессивных существований или поколений Адама. Он был поражен величием мысли Моисея, который хотел приготовить религиозное единство наций, создав культ единого Бога и воплотив эту идею в одном народе.

Ему затем сообщили учение божественного Слова, уже проповеданное (лат.) Кришной в Индии и известное у пророков под именем Тайны Сына Человеческого и Сына Божия. По этой доктрине наивысшее проявление Бога есть Человек, который по своему составу (лат.), своей форме, своим органам и уму (лат.) есть образ всемирного бытия (лат.) и обладает его способностями. Бог как бы рассеян, разбит на части, изувечен (лат.) – во множественности людей и в человеческом несовершенстве о Он есть Сын Человеческий. Человек совершенный, Человек – Тип, который есть самая глубокая мысль бога, пребывает скрытым в бесконечной бездне его желания и его могущества. Однако в известные эпохи, когда нужно вырвать человечество из пропасти (лат.), собрать его, чтобы бросить его выше, какой-либо избранный отождествляется с божеством, привлекает его к себе Силой, Мудростью и Любовью, и снова проявляет его людям. Тогда божество (лат.) через добродетель и дыхание Духа вполне присутствует в нем: Сын Человеческий делается Сном Бога и его живым словом. В другие века и у других народов уже были сыновья Божии, но со времен Моисея он еще не восставал среди Израиля. Все пророки ожидали этого Мессию. Прозорливцы говорили даже, что на этот раз он будто бы назовется (лат.) Сыном Женщины, небесной Изиды, божественного сияния (лат.), которая есть Супруга Бога, потому что свет Любви будто бы возблистал в нем выше всех прочих, ослепительной яркостью, еще не известной на земле. Эти сокровенные дела, которые патриархи ессеев раскрыли молодому Галилеянину ан пустынных берегах Мертвого моря, в безмолвии Энгадди, ему казались

и чудесными, и известными. Со странным чувством (лет.) он слушал, как начальник ордена сообщал ему и разъяснял те слова, которые и теперь еще читают в книге Эноха:

«Вначале Сын Человеческий был в тайне. Высочайший хранил его около своей державы (могущества?) и проявлял его своим избранным... Но цари придут в прах, и упадут на лица свои на земле, и ужас их охватит, когда они увидят сына женщины воссевшего на трон своей славы... Тогда Избранный призовет все силы небесные, всех святых свыше и могущество (лат.) Божие. Тогда херувимы, серафимы, все ангелы силы, которые служат на земле и сверху вод, возвысят их голос».

Примечание Шюре. Книга Еноха. Гл. XI VIII и I XI. Это место показывает, что доктрина Слова и Троицы, находящаяся в Евангелии Иоанна, существовала в Израиле задолго до Иисуса и выходила из глубины эзотерического пророчества. В книге Еноха Господь духов представляет Отца, Избранный – Сын и другая сила – Святой Дух.

Мое примечание: Из цитаты, напротив, ясно, что ангелы Избранного есть ангелы Господа. Что касается «другой силы», то из цитаты ровно ничего не видно.

Свет Египта (Т. Г. Бургоия)

Один из самых авторитетных оккультистов, автор «Света Египта», пишет, что азиатский восток уже не способен давать высшее знание.

«В течение 20 лет личных сношений с высокими духами, братьями света, было открыто, что Восток уже давно потерял истинный духовный компас души, так же как истинные тайны своей собственной теософии. Подобно всякой другой расе, восточная раса теперь находится на нисходящей дуге цикла, тогда как западная, медленно совершив свой путь через материю, теперь вступила на восходящую дугу своего цикла, на котором уже достигла экватора своего умственного и нравственного развития... Автор не хочет сказать, что Восток лишен всякой духовной истины. Наоборот, всякий истинный ученик оккультной науки должен... высоко ценить чудные собрания мистических знаний, скрытые в астральных вихрях индусской ветви арийской расы. В Индии, вероятно, более, чем в какой-либо другой стране скрытые силы и тайны природы доступны изучению. Но в то же время нисходящая дуга их (кого? Вероятно, членов расы?) интеллектуальной силы удерживает их привязанными к их догматам, традициям и символам прошедшего, в истинный смысл которых они уже теперь проникнуть не могут. Всегда живые истины, скрытые под символами в астральном свете, исчезают для их взора в последних лучах сумерек их духовного цикла» (С. 2–3).

Говоря о карме и перевоплощении (которое он отрицает), автор замечает: «Мы сомневаемся, чтобы эзотерические буддисты представили из своей среды хотя одного, который не был бы безответственным медиумом или который обладал бы способностью сам сознательно проникнуть в царство духа (С. 73).

Доисторические цивилизации по индусским йогам (Рамачарака «Жнани йога»)

Учение йогов о доисторических культурах, связанные с Атлантидой и Лемурией, осмысливаются общим индусским учением о перевоплощении (переселении душ).

Надо сказать, что Рамачарака (как и некоторые другие йоги) связывает свою индусскую теософию со всеми приобретениями европейской науки. Равным образом он сильно пропитан христианскими влияниями, не в смысле религиозном, но в культурном, главнее всего в отношении понятия о личности, так что всеми силами старается дать место личности в индусской философии, по существу личности, не понимающей. В этом отношении Рамачарака бывает принужден возражать своим собратьям, даже такому авторитетному, как Рамакришна, хотя и не называет ни его, ни какого-либо иного из индусов.

Таким образом, Рамачарака и единомышленные ему йоги не составляют типичного выражения индусской мысли, но представляют смесь индусской и европейской идеи.

Принимая всецело европейскую идею эволюции, Рамачарака оговаривается, что между восточными теориями и европейскими есть существенное различие.

«По идее Запада процесс этот (эволюции) – механический, материальный, и Ум является только «побочным продуктом» теории в ходе ее эволюции... Восточные учения утверждают, что эволюция создается умом, напряженным,, борющимся, стремящимся вперед, все к более и более полному своему выражению, пользуясь материей как материалом и в то же время стремясь освободиться от ограничения и задерживающего влияния материи».

«Эволюция представляет собою лишь процесс рождения индивидуализированного духа из лома материи, в которой он был заключен».

Примечание: Отмечу любопытное обстоятельство. Когда я был совсем молодым, в гимназии, то я, не имея ни малейшего понятия о философии йогов (которой, полагаю, на этом пункте тогда еще и не было), очень отчетливо представлял себе, что наш дух как бы завяз в материи, в которой он очень плохо видит, слышит и вообще чувствует окружающее, чувствует себя нехорошо и старается выбиться на свободу, употребляя для этого разные средства, которые способен придумать. Вследствие этого появляются разные органы, различные формы животных, пробы то более, то менее удачные, чтобы освободиться от облекающей дух грязи и тины. На этой почве я представлял себе появление новых разновидностей, по Дарвину, о котором я тогда очень хорошо знал и которого теорию разделял самым категорическим образом, с тем отличием что признавал существование духовного начала. Очень курьезно, что я стоял тогда, лет в 16–18, на почве философии Рамачараки. Мысли мои не были ни откуда почерпнуты, и я сознательно считал их своими собственными, результатом собственного размышления, личной гипотезой.

Но я представлял себе дух в европейской форме, то есть в виде духовной индивидуальности, особи, а не в смысле какого-то «элемента», который еще только должен разбиться на индивидуальности, — как это представляют себе индусы. У меня были духовные личности, погруженные в массу материи.

Нужно обратить внимание: у Рамачараки – не есть ли индивидуализм (неразборч.) свойство материи? Может быть, по его идеи материя разбивает дух на клочки, индивидуализирует его? Иначе получается какая-то неясность.

«Духовной эволюции, говорит Рамачарака, предшествовала духовная инволюция. Согласно философии йогов, Абсолютное сначала размышляло о творении и образовало, таким образом, мысленный образ или мыслеформу мирового Ума ими мировое начало ума... Из этого мирового начала ума произошло мировое начало материи.

Примечание мое. Это вполне точные идеи еврейской Каббалы. У кого взял? Но идея совершенно одинаковая.

Далее.

«Мировое начало ума было связано законами, наложенными на него мысленной концепцией Абсолюта-космическим законом природы. И эти законы были возбудительными причинами великой инволюции... Прежде чем стала возможной эволюция, нужна была инволюция. Слово «инволюировать» означает облекать, покрывать, скрывать. Прежде чем вещь могла быть выявлена, раскрыта, она должна быть сокрыта... Дабы вещь вынуть откуда-нибудь, нужно сперва ее вложить туда» (С. 175).

Примечание. Если вещь нужна, то незачем ее прятать. Или же можно не прятать, а просто положить, и притом так, чтобы очень легко было достать. Мировое начало ума поступило очень странно и нехозяйственно, запрятав вещь так, что ее нужно было потом выручать миллионы лет.

Во всяком случае, у Рамачараки это игра словами, а вовсе не выражение необходимого процесса.

«Следуя наложенным на него законам эволюции, мировое ментальное начало облеклось в мировое энергетическое начало, а затем, подчиняя ее все тем же законам – наследное облекло себя в мировое материальное начало. Каждая стадия инволюции или окутывания создавала для себя оболочку, которая должна была служить для сокрытия высшего начала....»

Примечание. Какая-то несуразица: повинуясь законам эволюции все начало инвалюировать...

«Высшие формы материального начала образовывали оболочки низших форм, пока не появились формы материи очень грубые, гораздо более грубые, чем известны и нам теперь... Все ниже и ниже опускался процесс инволюции, пока не был достигнут низший пункт. Тогда наступила короткая пауза... Затем началась великая эволюция.

Примечание. Все это было бы необъяснимой фантазией, если бы не последовало намеков на объяснения.

«Восходящее движение (то есть эволюционное) отличалось стремлением к индивидуализации, то есть в те времена как инволюционный процесс совершался одними началами, как таковыми, — восходящее движение началось стремлением к разделению,, к созиданию индивидуальных форм, и усилием их усовершенствовать и строить на них все высшие и высшие преемственные формы, до тех пока не была достигнута такая форма названия (?), когда храм Духа (?) оказался достаточным для того, чтобы быть занятым человеком, самосознающим выражением Духа. До этого времени была только эволюция тел, теперь началась эволюция душ».

Примечание. Мудрено что-то... Нужно ли думать, что эволюция материи – есть инволюция? Что движение материи к идеалу есть

сплочение, соединение, а движение души к идеалу – есть разделение, индивидуализация? (Неразборч.)

«Чтение X. Духовная эволюция».

«Растения и низшие формы животной жизни не представляют собою постоянных индивидуальных душ, но каждое семейство имеет групповую душу... Из этих семейных групповых душ постепенно отделяются меньшие группы, составляющие вида и затем подвиды... Когда формы доходят до уровня человека, душа распадется на постоянно индивидуальные души. Тогда начинается настоящий метапсихоз. Каждая индивидуальная душа становится постоянным существом, которому предназначено развиваться и самосовершенствоваться по линиям духовной эволюции...

«Воплощения души первобытного человека быстро передавались одна за другим, однако в каждом новом воплощении достигался маленький прогресс. Спустя известное время число прогрессивных, опередивших другие душ стало достаточно велико для образования подрас, и тогда начался процесс разветвления...

«Учение йогов говорит нам, что Великий цикл жизни человека на земле состоит из семи меньших циклов. Мы живем теперь в пятом цикле... В первом цикле человек... достиг немногого... Надо помнить, что души, не оказавшие успехов в течение одного цикла, воплощаются в следующем среди низших рас... Учение йогов дает мало сведений о народах первого и второго цикла... местом действия для жизни третьего цикла была назначена та страна, которая известна оккультистам под названием Лемурии. Это была материк, лежавший на месте части Индийского и Тихого океанов. Он включал Австралию, ее острова и другие острова Тихого океана, которые ныне представляют пережиток великой Лемурии...

Жизни Лемурийского континента описывается как касавшаяся, главным образом, физических чувств и чувственных наслаждений. Лишь незначительное число развитых душ вырвалось из оков материальности и достигло начала ментального и духовного планов жизни... Этим они были спасены от всеобщей катастрофы, для того чтобы стать закваской развития человечества в следующем цикле. Эти души явились учителями новых рас, и последние смотрели на них как на богов и сверхъестественных существ... Предания йогов говорят, что как раз перед великим геологическим переворотом, уничтожившем расы второго (?) цикла, группа избранных перекочевала из Лемурии на некоторые морские острова, которые теперь составляют часть континента Индии. Эта группа создала ядро оккультных учений лемурийцев, развившееся в тот источник истины, который изливался с тех пор на следующие друг за другом периоды и циклы.

Когда Лемурия исчезла, из глубины океана вырос тот континент, которому предстояло быть местом действия жизни и цивилизации четвертого периода, то есть Атлантида...

Об Антлантиде см. выше, с...

Вот «законы», управляющие этими переменами:

«У каждого цикла есть свои условия труда и действия. Лемурии не существовало во время второго цикла. Она выступила из океана лишь тогда, когда наступило время ее бытию. Точно также и Атлан-

тида... Геологическими переворотами расы каждого цикла сметались с земли в назначенное им время, а избранные люди, то есть те которые доказали свое право пережить общую катастрофу, уводились в какую-нибудь благоприятную обстановку, где они становились закваской новой жизни, богами для быстро появляющихся новых рас.

...От всеобщего уничтожения спасались не только одни избранные: переживали катастрофу и некоторые другие, которые тоже уводились с прежних мест жительства к более первобытным условиям жизни, для того чтобы сделаться прародителями новых рас. Таким образом новые расы создавались из наиболее сильных элементов из переживших разрушение... Менее развитые проявляют признаки упадка и впадают в варварство.

...Необходимо помнить, что после смерти наиболее передовые души пользуются гораздо более продолжительным отдыхом, тогда как души менее развитые воплощаются очень скоро, благодаря их исключительно земным привязанностям и желаниям... Душа развитого человека может отдыхать и пребывать на высших планах целые столетия или даже тысячелетия, пока расы, живущие на земле, не создадут для нее подходящих условий жизни» (С. 204).

«Каждый материк воспроизводил прогрессивные флору и фауну, которые увенчивались человеческой расой. Материки формировались последовательно, таким образом, что в момент полного рассвета цивилизации одного зарождался новый. На нашей планете несколько цивилизаций наследовали одна другую в следующем порядке:

1. Колоссальная цивилизация Атлантиды, созданная красной расой, населявшей материк ныне не существующей, который по мнению некоторых исследователей (каких?) находился на месте нынешнего Тихого, а по другим данным (каким?) Атлантического океана.

2. В момент полного развития красной расы появился материк нынешней Африки, воспроизведший, как высший предел эволюции — черную расу. Когда произошел переворот, поглотивший Атлантиду, называемый всеми религиями всемирным потопом, цивилизация быстро перешла в руки черной расы, которой уцелевшие остатки красной расы передали сущность своей цивилизации.

3. Наконец, когда черная раса достигла апогея своей цивилизации, появился новый материк – Европа и Азия, с новой расой – белой, которая впоследствии заняла первенствующее место на планете.

4. Данные, нами приводимые, не новы. Тот, кто сумеет прочесть изотерически Зогар – найдет ключ в первых словах книги, как это указал Сент Ив д'Альвейдр. Но зачем идти так далеко: Фабр д Оливе разоблачил это доктрину в 1820 году в своему сочинении «Философская история рода человеческого». С другой стороны, автор сочинения «(лат.)» сам дал применение этой доктрины в Рамаяне.

5. Геология, в соединении с археологией и антропологией, доказали действительность многих пунктов этого предания. С другой стороны, известные еще темные задачи истории эволюции и между ними различие цветов человеческой расы, находят там драгоценные данные, неизвестные официальной науке. Первоначальные предания исходят от красной расы, и если припомнить, что название Адам оз-

начает красную глину, то поймешь, почему кабалисты ведут науки, начиная с Адама. Предание жто основано на сообщении рас Атлантиды и Африки европейской расе. Океания и Америка представляют остатки Атлантиды и еще древнейшего материка Лемурии» (Папюс. Каббала. С. 145, 146).

Рассказ Эдуарда Шюре

Четыре расы, которые разделяют между собою теперь земной шар, суть дочери различных земель и поясов. Будучи последовательными созданиями, продуктами медленной выработки земли, континенты поднимались из моря в значительные промежутки времени, которые древние жрецы Индии называли междупотопными. В течение тысячелетий каждый континент порождал свою флору и фауну, увенчанную человеческой расой различного цвета.

Контингент южного полушария, поглощенный в последний великий потоп, был колыбелью первобытной красной расы, которой лишь последними обломками являются Американские индийцы, происшедшие от Троглодитов, которые достигли вершин гор, названной греками эфиопской. Азия породили желтую расу, которая поддерживается в китайцах. Последняя пришедшая — белая раса – вышла из лесов Европы... Все человеческие разновидности вытекают из смеси, комбинирования, вырождения и подбора этих четырех великих рас. В предыдущие циклы красная и черная расы царствовали в могущественных цивилизациях, которые оставили следы в циклопических постройках и в архитектуре Мексики. Храмы Индии и Египта имели относительно этих цивилизаций суммарные цифры (даты ?) и предания. В наш цикл господствует белая раса, и если измерять вероятную древность Индии и Египта, то ее господство приходится считать от семи до восьми тысяч лет.

(Откуда все эти подробности?)

Красная раса, как мы сказали, занимала южный континент, ныне поглощенный, называемый Платоном Атлантидой по египетским преданиям. Великий переворот частью разрушил его, частью разбросал его остатки. Некоторые полинезийские расы, так же как американские индейцы и Ацтеки, которых Франсуа Пизарро (??? Не Фердинанд ли Кортец?) встретил в Мексике, суть пережитки древней красной расы, которой навсегда погибшая цивилизация, имела свои дни славы и материального великолепия...

После Красной расы на земле господствовала черная. Ее высший тип следует искать не в выродившемся негре, но в абиссинцах и нубийцах, в которых сохранилась складка этой расы, достигшей своего апогея. Черные захватили юг Европы в доисторические времена и были оттуда вытеснены белыми. Их воспоминание совершенно стерлось в наших народных преданиях. Они, однако, неизгладимо запечатлелись в двух вещах: в ужасе перед драконом, который был эмблемой их королей, и в верованиях, что Диавол – черного цвета. Черные ответили тем же оскорблением соперникам и сделали своего Диавола белым. Во времена своего господства черные имели центры религии в верхнем Египте и в Индии. Их организация составляла абсолютную теократию. Сверху жрецы, которых боялись как богов, внизу сбитые

копошились кучи народа без семейного строя, женщина была рабыней. Эти жрецы имели глубокие знания, принцип единства божества и вселенной и культ звезд, который под названием сабеизма проник и к белым племенам. Но между знанием черных жрецов и грубым фетишизмом масс не было промежуточных пунктов, идеалистического искусства и что-либо подсказывающего мифологии. Впрочем, была уже основанная на науке промышленность, особенно искусство обращаться баллистикой с массами колоссальных камней и лить металлы в громадных печках, где заставляли работать военнопленных. У этой могучей расы, сильной физической устойчивостью, со страстной энергией – религия была царством силы посредством ужаса. Природа и Бог являлись пред совестью этих младенчествующих народов в виде дракона, страшного допотопного животного, которого короли изображали на своих знаменах, а жрецы высекали на дверях своих храмов.

Если солнце Африки породило черную расу, то можно сказать, что льды северного полюса видели рождение белой расы... (описывается разная поэтическая чепуха о белой расе, больше по Фабру д'Оливе)... Смысл тот, что она вообще была выше, человечнее и лучше представляло божество. Эта раса довольно фантастически спустилась в Индию, причем описываются чистые выдумки о Раме, не по Гамаяне, а скорее, в виде музыкальных вариаций на Рамаяну.

Не стоит выписывать. Вся эта болтовня – в статье «Рама», с. 9, 190, 11 и дальше, пожалуй до самого конца «Рамы».

Трудно сказать, насколько Шюре читал индийцев. Что касается Фабра д Оливе, то он, наверное, не мог читать их.

Примечание. В 1806-1810 годах было только неполное издание «Рамаямы» (на второй книге остановилось) с английским переводом. Полные издания даже туземные появились лишь с 1850-х годов. Во Франции перевод всей поэмы явился в 1854 году. (Париж, перевод Ипполита Фиша).

«Магабараты» целиком по-французски нет. Главная (в данном случае) часть Бхагават гита (шестая часть Магабараты) переведена Бюрнуфом в 1864 г.

Рассказ Платона об Атлантиде

(Из Щеглова «Истор. соц. систем». Т. 1. С. 80)

Третий образец государства изображен Платоном конкретно под именем Атлантиды, страны, лежавшей когда-то среди Атлантического океана за Геркулесовыми столпами и впоследствии поглощенной морем. Вот как о ней рассказывает Критий в разговоре, названном его именем.

Известие об Атлантиде привез из Египта Солон. По египетским преданиям за 9000 лет до времени Сократа была большая война между народами, жившими по ту и по Сю сторону Геркулесовых Столпов. Афины были во главе союза народов, находившихся по Сю сторону пролива, Атлантида во главе противного союза. Происхождение и судьбы Атлантиды следующие.

Когда боги разделили между собою земли, Атлантида досталась Нептуну. Но здесь уже жили дети земли Эвинор с женою Левкипою,

у которых была дочь Клитона. Клитон понравилась Нептуну, и он женился на ней. Клитона жила посредине Атлантиды на возвышении, и Нептун разделил между ними Атлантиду, но так что старший брат Атлас был главою всех остальных и получил в свое владение первоначальное пребывание матери. Потомки этих десяти братьев долго благоденствовали в Атлантиде. Им повиновались многие другие страны, всего они имели в изобилии, потому что и подчиненные им страны платили им дань и сама Атлантида всем изобиловала. Между прочим здесь добывался удивительный металл.

Остров был застроен прочными и великолепными постройками. В особенности достойна замечания система каналов, которыми остров был изрезан. Народонаселение Атлантиды было многочисленно, войско и флот тоже отличались многочисленностью и образцовым порядком. Все десять государей собирались каждые пять-шесть лет, приносили жертвы и клялись управлять справедливо и сообразно с законами, написанными на одной колонне, в храме Нептуна, находившемся в столице.

Законы атлантидские, между прочим, запрещали царям атлантидским поднимать оружие друг против друга. Кто нарушит это постановление, против того все остальные должны соединиться. Общие дела все цари решали сообща, уважая, однако, высшую власть царей, прямых потомков Атланта, властителей столицы.

Пока жители Атлантиды повиновались законам, любили истину, были одушевлены благородными чувствами, были воздержаны и не слишком привязаны к богатству, до тех пор они благоденствовали. Но когда они утратили добродетели, сделались жадны к приобретению, стали стремиться к завоеваниям, тогда начался их упадок. Юпитер хотел исправить их, собрал богов на совет и сказал им...

На этом Критий прерывается.

Примечание: Эта Атлантида, по Критию, — превосходила величиной Африку и Ливию вместе взятые. Африка, конечно, в тогдашнем смысле.

Разобраться в этом атлантическом предании не очень-то легко.

О нем ниже приводятся повествования Рамачараки. Геологические же данные опровергают возможность чего-либо подобного.

Эзотерические предания об Атлантиде

«Цивилизация Атлантиды была замечательна (неразборч.). Ее народы достигли вершин, кажущихся невероятными даже людям, знакомым с величайшими приобретениями нашего времени. Избранные, пережившие катастрофу Лемурии и достигшие глубокой старости, скопили в своих умах мудрость и знание уничтоженных рас и благодаря этому могли оказать большую помощь начинавшейся цивилизации Атлантиды. В короткое время им удалось значительно ускорить движение человечества вперед. Они усовершенствовали механические изобретения и орудия и достигли результатов, намного опередив даже нас. В области пользования электричеством они ушли настолько далеко, что мы достигнем того же лишь через два-три столетия. Что же касается оккультных знаний, то их распространение превосходит

все смелые грезы человека нашего времени, и в сущности этот факт явился одной из причин падения Атлантиды, так как жители Атлантиды заставили оккультные силы служить низким и эгоистическим целям – черной магии.

Вследствие таких злоупотреблений магией начался упадок Атлантиды. Но конец наступил не сразу, не вдруг, а постепенно. Суша и ее окружающие острова частями и один за другим погружались в волны Атлантического океана, и процесс этот длился более десяти тысяч более десяти тысяч лет. У греков и римлян существовало предание относительно гибели древнего континента, но их сведения относились только к исчезновению последних остатков материка, то есть некоторых островов, ибо сама Атлантида исчезла за много тысячелетий до эпохи греков и римлян. Рассказывают, что, согласно преданиям египетских жрецов, разрушение Атлантиды произошло девять тысяч лет до них».

«То, что произошло с избранными людьми из жителей Лемурии, повторилось с избранными людьми Атлантиды, которые ушли с приговоренной земли за некоторое время до ее разрушения. Маленькая группа пионеров покинула свои жилища и переселилась в те местности, которые известны нам теперь, как Южная Америка и Центральная Америка. В то время это были морские острова. Следы цивилизации и трудов древних жителей этих стран известны современным исследователям» (Рамачарака (неразборч.). С. 201, 202). Какие колебания уровня со времен Юрского периода испытывали земли, попеременно то выступавшие из моря, то погружавшиеся в его недра, – мы не знаем. Может быть, Азорские и Канарские острова, Мадера, Архипелаг Зеленого мыса составляют лишь остатки материковой массы, некогда господствовавшей над этими областями океана. По крайней мере, расположение их такое, какое имели бы горы, расставленные в виде бордюра вдоль полукруглого морского берега. Они расположены по правильной дуге в том же направлении, как гряды центральных Андов Перу и Боливии и как вулканические горы Северной Америки... Архипелаги Атлантики почти сплошь состоят из огненных пород и из гор с кратерами, подобно краевым цепям американского континента. Если справедлива гипотеза, по которой жерла вулканов открываются на линиях излома, образуемого морскими берегами, то Азорские и Канарские острова, Мадера и Архип. Зеленого мыса расположены, вероятно, по окраине древнего берега – берега геологической Атлантиды. К тому же эти земли очень между собой по образованию и составляют как бы особую семью между различными областями Земли. Шара

К преданиям эзотеризма об Атлантике

Реклю. Земля и люди. Всеобщая география

Том 7, глава 1. Атлантида

Мнения Реклю о материке Атлантида не особенно тверды. Он говорит:

«Обычай присвоил это имя (Атлантиды) землям, ныне существующим и, вероятно, погрузившимся на дно океана уже в отдален-

ную геологическую эпоху». Затем разбирает рассказ Платона (Критий). Критика его по преимуществу историческая и отчасти в том, что мгновенный катаклизм поглощения Атлантиды невозможен. Это вызвало бы невероятные наводнения на всей Земле.

Выводы же геологические таковы:

«Но если Атлантида не существовала как отдельная земля в текущем, (то есть, \значит, четвертичном) геологическом периоде, то едва ли возможно сомневаться в том, что предшествующие века, слишком за «девять тысяч лет» до Платона действительно видели особый континент в этой части земной поверхности». Указывая однородность противоположных берегов Америки и старого света в геологическом строении и разницу ископаемых организмов в этих пластах, Реклю говорит: «Можно утверждать, что в те времена, когда совершалось наслоение обломков и остатков всякого рода, составляющих различные ярусы Юрской формации, моря Америки и Старого Света не были, как ныне, соединены глубокой впадиной Атлантического океана. Их разделял в ту эпоху целый континент».

Итак, континент был в Юрскую эпоху, когда о человеке не было и помину.

Далее, говорит Реклю:

Данные геологии

Для того чтобы разобраться в эзотерических преданиях и в частности относительно Атлантиды, могут помочь геологические данные.

Геологические наслоения и соответственно с этим эпохи разделяются таким образом:

А) Архейская эпоха и группа,

Б) Палеозейская

- 1) Силурийская формация
- 2) Девонская формация,
- 3) Каменноугольная формация,
- 4) Пермская формация.

В) Мезозойская группа и эпоха

- 1) Триасовая формация,
- 2) Юрская формация,
- 3) Меловая формация.

Г) Кайнозойская группа и эпоха

- 1) Палеоген:
  - а) эоцен,
  - б) олигоцен,
- 2) Неоген:
  - а) Миоцен,
  - б) Плиоцем.

Д) Четвертичный период:

- 1) Ледниковые формации,
- 2) Диллювиальные,
- 3) Плейтоцен или Пост плиоцен.

Г) Новейшая (современная) эпоха.

Затем представляется вопрос: когда геология допускает существование континента между Старым и Новым светом? Этот континент, по

геологии, существовал, во-первых, в Юрскую эпоху. Но в Юрскую эпоху человека не было. В пластах Юрской эпохи имеются остатки головоногих, костистых рыб, разнообразных водяных, земных и летающих ящеров, птиц, а из млекопитающих только низших сумчатых.

Вторично геология констатирует существование суши на севере Атлантического океана между Америкой и Европой и на юге между Африкой и Южной Америкой, но это уже не отдельные континенты, а перешейки. Между ними находилось море (продолжение Средиземного). Это было, по геологии, в начале третичного периода. Оба эти соединения Америки с Европой и Африкой уничтожились к неогеновой эпохе. Так что в середине третичной эпохи явилось образование Атлантического океана.

Был ли в это время человек?

Теоретические соображения заставляют ученых желать, чтобы человек явился еще в Третичную эпоху, ибо в противном случае им кажется недостаточно времени для сложной эволюции, в результате которой выработался, по их теоретическим мнениям, человек. Но не смотря на все желания и старания – остатков человека в Третичной эпохе не найдено. Те остатки, которые приписываются человеку (нарубки на костях и т. п.), отвергаются большинством специалистов. Следу ступни на известняке а Австралии – относятся разными учеными к плиоцену (Третичная эпоха) или постплиоцену (Четвертичная). Предполагаемые (и отрицаемые) кремневые орудия относятся лишь к четвертичному периоду, с какового времени распределяются и периоды его культуры (каменный, бронзовый, железный и т. д.).

Вообще ко времени уничтожения южной спайки между Африкой и Америкой человека, по науке, не существовало. Даже те, которые указывают будто бы человеческие остатки, приписывают их не собственно человеку, а промежуточной между ними и обезьяной форме.

Появление человека относится к четвертичной эпохе, когда не было никакой земли, заслуживающей названия Атлантиды. Но если бы и считать с дарвинистами, что человекообразное существо было уже в середине третичного периода – то это столь же человекоподобное как и звероподобное существо не имеет ничего общего с высшими созданиями, каких рисует изотерическая фантазия в Атлантиде.

Местность бывшей Атлантиды

Нынешнее дно Атлантического океана имеет следующее (неразборч.)

На нем имеются группы островов Майоры, Канарские, Азорские и Зеленого мыса. Затем посреди океана с севера на юг, от Гренландии почти до южной оконечности Патагонии, тянется некоторая возвышенность, впрочем на громадной глубине. С обеих сторон ее (со стороны Европы и со стороны Америки) океан имеет глубины по четыре с половиной до шести тысяч метров. По линии же этой возвышенности глубина океана от двух с половиной тысяч метров до трех с половиной. Азорские острова находятся как раз на этой полосе

наименьшей глубины. Что касается Канарских островов, то они отделены от вышеупомянутой возвышенности большой глубиной.

По своему направлению эта подводная возвышенность чрезвычайно идет параллельно изгибам.

Относительно островов можно сказать следующее.

Азорских островов 9, и несколько рифов. Они были открыты необитаемыми, богатыми лесом (открытие португальцами в 1431 г.). Однако их знали не только норманны и арабы, но даже древние карфагеняне (на одном острове найдены пунические монеты).

Канарские острова. Семь больших и шесть малых, очень близко от Африки, ближайший около ста верст. На них жили гуанчи, в небольшом количестве и сейчас сохранившиеся. Немножко известен и язык их (тысяча слов). У них была некоторая культура, возделывали ячмень, имели каменные постройки, храмы, иероглифическое письмо, мумифицировали умерших. Наивысшая культура была на Большом Канарском острове. Здесь было два государства, управляемые каждое царьком и верховным жрецом. Существовало почитание невидимого создателя и какого-то женского божества. Наследование происходило по женской линии.

Наиболее обстоятельно исследовал гуанчей Бертело (лат.) около 1840–1841 гг. Позднейший исследователь Дювейрье определил четыре наречия и четыре племени. Ближайшие к Африке – сходны с берберами и имели звуковое письмо. Отдаленнейшие (остров Ферро) имели иероглифы. Средние (тенерифа) были населены винчеями или собственно гуанчами, были наименее культурны, письма не имели, не изготовляли мумий. По мнению другого исследователя, доктора Верно, были три группы населения.

По Бертело, гуанчо родственны берберам, и как они принадлежали к хамитическому типу белой породы, отличались красивым сухощавым сложением со значительной распространенностью белокурости. У Рекмо – рисунки типов, которые теперь (неразборч.).

Рудольф Штейнер «Из летописи мира». М., 1914. Издание духовного знания. Гл. 2. С. 43.

«Как детей вел еще сам Ману свою группу людей. Потом это руководство начало постепенно переходить к человеческим посвященным... Лишь в конце пятой коренной расы, после того, как в эпоху шестой и седьмой подрас достаточно число людей будет приготовлено к принятию знания, сможет открыто им явиться величайший посвященный. И этот человеческий посвященный возьмет тогда в свои руки дальнейшее верховное водительство, как сделал это Ману в конце четвертой коренной расы. Таким образом воспитание пятой коренной расы заключается в подготовлении большей части человечества к тому, чтобы оно могло свободно последовать за человеческим Ману, подобно тому, как родоначальница этой коренной расы последовала за божественным».

Штейнер «Из летописи мира»

«Чтобы найти существо, устрояющее пчелиный улей или муравейник, мы не можем остановиться на том мире, в котором живут по физическому телу своему пчелы или муравьи. «Сознающего духа»

нужно тотчас же искать в мире сверхчувственном. Если бы человек мог своим сознанием подняться в этот сверхчувственный мир, он мог бы там вполне сознательно приветствовать «муравьиного или пчелиного духа»... Вполне возможно, что такое сознание, как сознание пчелиного улья или муравейника, в более ранние эпохи своего развития уже было в физическом мире, подобно теперешнему человеческому, но затем поднялось и оставило в физическом мире только свои исполнительные органы, а именно отдельных пчел и муравьев. Подобный ход развития действительно в будущем предстоит человеку. До известной степени он даже осуществился в настоящее время у ясновидящих... Отдельные молекулы муравейника, а именно сами муравьи, в далеком прошлом тесно связаны между собою, как теперь молекулы человеческого мозга. И когда в будущем человеческое сознание переселится в «высшие» миры, тогда связь чувственных частиц будет такой же свободной, как теперь связь между отдельными муравьями» (С. 144–145).

«Другую ступень сознательности являет собой то, что обычно называется духом народа или расы... Для этого «народного» или «расового» сознания нет органов в физическом мире, но эти органы находятся в так называемом мире астральном. Подобно тому, как сознание пчелиного улья совершает свою работу посредством физических пчел, так и сознание народа – при помощи астральных тел людей, принадлежащих к этому народу. В этих духах народов и рас мы имеем перед собою существ совсем иного рода, чем в человеке или пчелином улье» (С. 146–147).

Вообще есть существа и выше, и ниже человека (147).

Полной своей жизни люди достигнут на ближайших планетах своего существования: Юпитере, Венере и Вулкане.

На Юпитере человек может влиять не на чувственные существа, как теперь, но «на совсем иные силы и власти» (С. 166). Смерти и рождения тогда не будет (в современном смысле). «Его душа достигла того, что воспринимает влияния внешнего мира не через физические органы, а посредством образов, которые она же создает собственной силой» (С. 167). При этом она уже по своей воле устанавливает сообщение с окружающим миром и жизнь ее не может быть прервана без ее воли» (С. 17, 167).

На Венере душа может создавать не только образы, но и предметы, и существа. Когда выработается его (человека) самосознающее предметное сознание, тогда будет он господином также над творческими силами других миров. «Он будет не только воспринимать других существ и влиять на них, но даже и творить» (С. 168).

«Последняя планета, которую можно причислить еще к ряду земных превращений, называется в тайноведении «Вулкан». На этой планете будет достигнута назначенная пока человеку цель его развития. Ступень сознания, на которую вступит тогда человек, называется «блаженством в Боге» или также духовным сознанием» (С. 170). Но о Вулкане могут знать нечто «только те оккультные ученики высшего порядка, которые могут покидать свое физическое тело и вне его усваивать себе сверхчувственные познания» (С. 170).

Рудольф Штейнер
Философия. С. 6.

«Высшее, к чему может обратиться взор человеческий, он именует «божественным». И он должен свое высшее назначение каким бы то ни было образом привести в связь с этим божественным началом. И потому высшая мудрость, которая раскрывает человеку его естество, может быть названа «божественной мудростью» или «теософией».

У Штейнера, собственно, нигде нет (неразборч.) «Бога», хотя есть «божественные личности» и «боги» разных сортов. Но «Бога» не видно, есть лишь (неразборч.) отдельных духов.

В духовной области человек «осознает себя как дух среди духов, как один из членов Перводуха (лат.), и потому говорит себе: «Я сам Перводух». (Мудрость Веданты говорит «я есмь Брахман», то есть принадлежу как член к тому Первосуществу, из которого исходят все существа)» (Философия. С. 120).

«Человеку становится ясно, что смысл бытия лежит не в преходящем, не в единичном. Человек начинает смотреть на это преходящее как на символ, как на оттиск вечнаго гармонического Единого. И в благоговейном почитании и молитве он созерцает это Единое. Он приносит ему в дар различные действа религиозного культа» (С. 122).

Какой смысл этого поклонения, когда сам человек есть «Перводух»?

Как и индусы, Штейнер говорит, что «объединение» личности со всеобъемлющей жизнью духа не есть «исчезновение» ее в «мировом Духе», и дает сравнение: нужно взять многие круги с различной окраской, входящие один в другой, каждый оттенок и в целом сохраняет свою сущность. «А целое является результатом всех этих отдельных сил» (С. 182). Выходит, что целое само по себе не существует иначе как при пособии частей? Как же из него могло являться что-нибудь, когда не было частей? Бог тогда был (лат.) и Первосущество?

О Люциферических существах

Речь идет у Штейнера (VIII гл. Выхождение Луны) о далеких временах, когда Луна отделилась (или, по его выражению, «вышла» из Земли). Перед этим человек имел вид огневого облака внутренне организованного. «По отношению» его душевное бытие надо представлять себе еще дремотным и с совсем сумеречным сознанием. Все, что можно назвать интеллектом, разумом, рассудком, еще отсутствует у этого существа». Однако движения и действия не были неразумны, но «они управлялись, скорее, разумом, находившимся вне их; более высшие и зрелые существа руководили ими». Эти высшие существа могли облекаться в тот же огневой туман, «находясь в полном взаимодействии с человеком» (все это с. 121). Эти существа некогда имели власть только над тем, что внутри их (как теперь человек), теперь же стремились к состоянию, в котором им надлежало управлять магически внешними вещами (122). В человеке были только страсти и влечения. Эти же высшие существа вырабатывают в нем органы, которые делают его способным к мышлению и выработке личности.

Когда Луна отделилась, то вследствие охлаждения человек изменил свою вещественность, которая уплотнилась, и вследствие этого изменились ее очертания. Высшие существа теперь могли действовать только на те образования, которые они же сами создали из огненного тумана. И вот одна часть человека с двумя органами движения стала нижнею половиною тела, стала носителем питания и размножения. А органы, прежде служившие для питания и размножения, превратились в органы речи и мышления. «Огненные высокие существа имеют родство с Луною, они в известной степени лунные боги. До отделения Луны они действовали на человека и посредством ее сил, впоследствии же их силы стали действовать извне на размножение человека». Отсюда «посвященные рассматривают Луну как символ силы размножения». Но теперь человек, прежде самоплодотворящийся, должен был сделаться двуполым (все это с. 125).

В верхней половине человека развилось нечто, на что лунные боги не могут иметь влияния. «Над этой половиной приобрели власть иные существа». В прежних ступенях развития они ушли хотя далее людей не менее лунных богов» (С. 127). Это именно «люциферические существа». У них был рассудок, но еще не способный действовать «вовне». У людей оказались органы, пригодные для этого, образованные лунными богами раньше. Люциферические существа «овладели теперь этим человеческим рассудком, чтобы через него воздействовать на вещи на земле. Прежде лунные боги действовали на всего человека. Теперь луне боги стали действовать на нижнюю часть его, на верхнюю же половину стали действовать люциферические существа. «Человек своей образовавшейся личностью подпадает водительству тех существ, которых объединяют под именем их вождя «Люцифера» (С. 128). «Люциферические боги завершают таким образом свое собственное развитие, пользуясь пробудившимися силами человеческого рассудка» (С. 126). Этим они, однако, сообщают человеку задатки свободы и различия «добра» и «зла».

Лунные боги, хотя образовали рассудочный орган человека, но им не нужно было им пользоваться (так как они имели свои), поэтому рассудок человека оставался в дремотном состоянии (С. 128). «Люциферические существа нуждались для самих себя в выработке человеческого рассудка, в обращении его на земные вещи. Благодаря этому они стали для людей учителями во всем, что может быть совершено человеческим рассудком. Но они и не могли быть ничем больше, как возбудителями. Они не могли выработать рассудок в себе, но только лишь в человеке» (С. 128). «Под водительством (этих существ) должен был научиться человек находить законы своего существа. Под водительством Люцифера он должен был стать как «один из богов» (С. 129).

Эти люцифериане принадлежали также «к сонму божественных творцов». Но в огневом тумане они не могли действовать. «Поэтому для них тогда наступил период остановки. После же отлива огневого тумана – они снова могли выйти на деятельность. «Создание разума сродни с деятельностью солнца». Эти существа (люцифериане) и называются «солнечными богами» (С. 130).

Мое замечание

Таким образом, Люцифер с подчиненными ему существами оказывается тесно связан с людьми взаимными интересами. Он нужен людям для того, чтобы они могли подняться до высших степеней и стать как «един из богов». Но, в свою очередь, люди необходимы Люциферу для того, чтобы он мог через них воздействовать на внешний мир.

Таким образом, желание властвовать над людьми не есть пустая прихоть со стороны Люцифера, но вопрос необходимости практической.

Вопрос только в том, на какое время потребен этот союз? Нужен ли он и в высших ступенях развития человека, когда он достигнет (в периоде) способности даже «творить» высшие существа?

На это пока не нахожу у Штейнера ответа.

Штейнер. Литература (русская)

1. Мистерии древности и христианство. Немецк. изд. 1910 г. Русский перевод 1912. М. Духовное знание. Ц. 1 р.
2. Путь к самопознанию человека. М., 1913 г. Ц. 1 р.
3. Истина и наука. Перевод Григорова. М. 1913 г. Ц. 80 к.
4. Из летописи мира. Духовн. Знание. М., 1914 г. Ц. 1 р. 25 к.
5. Очерк Тайноведения (выйдет летом 1914 г.).
6. Теософия. Перевод Минцловой. СПб, 1910 г.

Штейнер. Теософия

Путь познания. С. 159 и след.

«Каждый человек может достичь самостоятельного познания теософии... Он может найти свой путь познания лишь тогда, когда исходит от мысли».

Ему не бесполезно послушать рассказы о высших мирах. «Ибо те мысли, которые дают ему, представляют уже сами по себе силу, которая будет действовать дальше в его «мысленном мире». И эта сила будет деятельна в нем, она пробудит в нем действующие задатки и дарования. «...Если кто спрашивает, как он может лично приобрести высшие познания, ему должно ответить: «Прежде всего, учись, выслушивая сообщения других людей об этих познаниях». Это не значит, что он должен слепо верить. «Дело идет не о том, чтобы верить или не верить, а лишь о беспристрастном восприятии того, что мы слышим» (С. 160).

Примечание. Однако именно таким путем слушающему может быть «внушено», и он увидит свою собственную галлюцинацию того, что ему вложено в восприятие.

«Для раскрытия высших чувств не требуется совсем веры, нужна лишь готовность к восприятию теософического мысленного мира». Первое свойство, которое должно развить в себе, — «беззаветная, непосредственная отдача себя тому, что раскрывается ему при наблюдении людей и прочего мира» (С. 163). «Ученик должен быть в каждый момент как бы совсем опорожненным сосудом, в который вливается новый мир» (С. 18). Лишь те мгновения являются мгновениями познания, когда молчат всякое суждение, всякая критика, от нас исходящая» (С. 163).

«Для этой полной готовности к восприятию чуждого мира необходима полнач внутренняя отрешенность от своего "я"» (С. 163).

«Лишь очень высокая степень такой отрешенности от своего личного «я» делает нас способными к восприятию фактов высшей духовной деятельности» (С. 164).

«Должно побороть в себе самом то, что образует ту или другую мысль и предоставить влиять на наши мысли только тому, что находится вне нас» (С. 165).

Примечание. При такой системе всегда может человеку показаться фантастическое. Это полное нарушение тех законов наблюдения, которыми достигается верное восприятие. При наблюдении должно отбросить предубежденность и предвзятость. Но ни на секунду нельзя отбросить способность к критике, к проверке, к воспоминанию уже раннее дознанного.

В доказательство необходимости такой отрешенности от себя Штейнер говорит: «Я хочу, оставаясь всецело таким, как я есть, внедриться в мир, но не желаю принимать мира непосредственно, предоставляя ему жить сообразно с действующими в нем силами. Иными словами: я отношусь терпимо лишь к тому, что соответствует мне, моему своенравию. По отношению ко всему остальному я проявляю отталкивающую силу. Пока человек находится в плену у чувственного мира, он с особой враждебностью отталкивает от себя прочь все сверхчувственные влияния» (С. 166).

Примечание. Это все неправда. Во-первых, этот сверхчувственный мир живет, говорят мен, во мне или я в нем. Следовательно, он нисколько мне не чужд, и я не имею ни малейшего желания его отталкивать. Но если я отрешусь от своего "Я", то кто же воспримет сверхчувственное явление? Воспринимать будет некому. Также и моя критика никому не помешает, если только явление реально. В полутьме и наслушавшись фантастических сказок – я вижу (кажется мне) привидение. Начинаю рассматривать и ощупывать руками, и оказывается, что это висит полотенце. Тогда я скажу, что «померещилось». Но если я, усиленно рассматривая и ощупывая, не нахожу материального предмета, если вообще проявит себя даже что-нибудь осмысленное, я приду к заключению, что это действительно некоторая «тень», некоторый «дух»: моя критика ничему не помешала. Точно также если я буду ощупывать проявление сверхчувственного мира, то тем скорее признаю его реальность, чем менее отрешусь от критики, и буду уверен, что в момент ощущения не был лишен сознательности.

«Переживаешь мир неведомый восприятием внешних чувств и обыкновенному рассудочному мышлению. Если сравнивать этот мир с чем-нибудь, принадлежащим к обычному переживанию, то это будет мир воспоминаний, представлений памяти».

«Найдут, что люди, могущие делать сверхчувственные наблюдения, употребляют выражения, заимствованные у чувственных ощущений... То, о чем говорит наблюдатель совершенно невидимо... Однако во время наблюдения перед тобой, действительно, картина, похожая на впечатления внешних чувств. Это от того, что в сверхчувственном переживании освобождение от чувственного тела не бывает полным... Последнее переводит сверхчувственное переживание в чувственную

форму. «Такая передача наблюдений дает возможность «создать себе ощущение того, что видел наблюдатель стихийного мира. И это не только при сообщении, которое ясновидящий делает не ясновидящему, но и при сообщении ясновидящих между собою» (С. 32).

«Необходимо спокойное, тихое отношение к сверхчувственному миру, отношение, которое так же далеко от жгучего желания узнать больше, как и от отсутствия интереса к этому миру» (С. 34). То и другое вредно.

«К миру внешних чувств она (душа) стояла в таком отношении, что смотрела на него как мир внешний, а на внутренние переживания – как на свою собственность». В сверхчувственном иначе: «Как только душа воспринимает этот мир, она до известной степени и сливается с ним, они не может себя представить отделенной от него... Нельзя больше сказать: Я мыслю, я чувствую. Надо сказать: нечто мыслит во мне, нечто зажигает во мне чувства, нечто слагает мысли» (С. 38–39). «Это чувство может иметь нечто, чрезвычайно гнетущее, если характер переживания дает уверенность в том, что переживаешь действительность, а не предаешься фантастике и иллюзии» (С. 39). ...Это ощущение имеет нечто гнетущее потому, что приходишь к мысли: следующий шаг, который предстоит сделать, — должно хотеть его сделать. В самом существе того, чем ты стал, заключена необходимость сделать этот шаг. И, однако, может явиться и такое чувство, что не можешь его сделать... Душа стоит перед вопросом: откуда мне взять силы для того, чтобы вынести то, что на меня возложено. И она должна найти эти силы в своей внутренней жизни (С. 41).

Является сознание, что для вступления в сверхчувственный мир отбросить «все то, что человек в обычной жизни ощущает как сильнейшую правду, и устроиться так, чтобы ощущать вещи и судить о них по-иному». Но «когда он будет снова в мире внешних чувств, он должен снова пользоваться тем родом ощущений и суждений, которые годны для этого мира. Он должен научиться жить не только в двух мирах, но и жить в обоих мирах совершенно различно... Эта способность достигается продолжительным, энергичным и терпеливым укреплением душевной жизни» (С. 46).

«У порога его стоит строгий страж, действием которого является то, что человек ничего не узнает из законов сверхчувственного мира. Ибо все сомнения, всякую неуверенность относительно этого мира легче все же перенести, чем созерцание того, что нужно отбросить, если хочешь в него вступить» (С. 47).

Когда перескочил порог, то начинается наблюдение. Наблюдать придется, правда, только одну вещь, и потому нельзя сравнивать их. Стихийное тело находится в состоянии сна, и для каждой единичной вещи его нужно пробуждать. Потом постепенно начинаешь пробуждать все большую часть стихийного тела. Но чувствуешь себя отдельным существом среди бесконечных стихийных просторов. Одиночество охватывает душу (С. 52). Но от нее не отрывается то, что любишь. Наконец душа познает в себе астральное тело (С. 52).

В астральном теле ощущаешь некоторую связь и сродство с другими духовными существами. «Человек созерцает духовные существа, плодом деятельности которых бывает, например, то, что характер

следующих друг за другом эпох развития человечества определяется действительными существами. Это Духи времени или Начала. В области тех существ, к которым подходишь, можно различить ряд степеней и говорить о мире высших иерархий. Таких существ, мысли которых открываются чувственному восприятию, как силы природы, можно назвать Духами формы» (С. 58). Тут является особое сознание своего "Я" — оно не прежнее "Я" с его представлениями и воспоминаниями составляет как бы "тело я". А само "Я" духовно.

Отличие духовного мира. (Пропущено) плана эволюция возвышает сущее снова на план астральный, из него – в духовный, и с духовного – в план небесный. Таким образом, общий круговорот жизни составляет десять циклов, соответствуя десяти сефиротам Каббалы (С. 38–39).

Советы для развития качеств души (у адепта).

1. Утром и вечером посвящать несколько минут для развития духовного зрения при помощи магического зеркала или кристалла, или магнетического диска: этим развивается ясновидение.

2. Психометрия (духовное осязание) развивается, если прикладывать возможно чаще минерал, письмо, раковину и т. п. ко лбу: если не происходит ощущения, можно испробовать чувствилище той части мозга, которая находится между венцом и лбом. Или – приложить к солнечному сплетению. Нужно много усилий, чтобы пробудить спящее чувство.

3. Яснослышание является последствием развития зрения и осязания.

Эти способности души не имеют ничего общего с медиумичностью. Медиум находится под властью какого-нибудь чуждого ему духа. Неофит же развивает качества своей собственной божественной природы. Ему полезно уединение от мира.

Однако: «Когда ищущий становится принятым неофитом, то будет ли он видеть учителя или реализует его внутренние – это все равно. Его будущий прогресс зависит от точного повиновения приказаниям, которые он получает, а также от бескорыстия и чистой жизни» (С. 186–187).

П.Д. Успенский. Четвертое измерение. СПб, 1914 г.

С. 21. «Две главные функции человека – жизнь и мысль – лежат в области неизмеримого».

«Мы так мало и плохо знаем человека, что такое человек, так много в нас самих загадочного и непонятного с точки зрения геометрии трех измерений, что мы не имеем никакого основания отрицать четвертое измерение, отрицая духов, а наоборот имеем большое основание искать четвертое измерение именно в себе».

Мое замечание. Разного рода явления, приводящие к гипотезе четвертого измерения, с незапамятных времен заставляя человека искать объяснения их именно в себе.

Это объяснение он находит в гипотезе духовного элемента, который замечал в себе и по аналогии предполагал в других предметах и явлениях природы. Эту гипотезу Успенский считает наивной и грубой. Но ища более тонкого и разумного объяснения – он в своей книжке не нашел ничего и остался при проблеме. Это не густо.

В отношении духовного элемента человечество наоборот держится и до сих пор приблизительно в прежних позициях. Это продолжительное испытание опыта, иногда людей умственно не менее тонких и глубоких, чем наши современники, — составляет факт очень веский.

Бытие духовного элемента очень часто формулируется так, что дух противоположен материи. Быть может, на такую формулу не уполномочивает степень наших знаний духовного элемента. Гораздо правильнее сказать, что дух имеет свои законы бытия, может быть и не всегда противоположные законам бытия физического, но отличающиеся от последнего. Эти две категории бытия составляют гипотезу, ничуть не более грубую и наивную, чем гипотеза состояний разного измерения. Конечно – гипотеза эта приводит к дуализму. Но к гипотезе разных измерений также приводит к дуализму: трех и четырех измерений до тех пор, пока два состоянии различных измерений не сведены к общему объединяющему принципу, выше них стоящему, и из которого оба состояния логично вытекают. Этого доселе нет, и пока этого нет, мы не выходим из дуализма: у нас два состояния, с двумя законами бытия и действия. Это ничем не лучше дуализма «плоти» и «духа».

Сверх того – какие основания вводит гипотезу бытия четырех измерений? Мы знаем только те измерения, в которых находится наш данный мир. Этих измерений – три, не больше и не меньше. Никаких предметов или существ одного измерения мы не знаем и не можем представить, точно также как и предметов или существ двух измерений (плоских). Всякое реально существующее тело имеет три измерения, и самый плоский предмет, толщиной не более как в один атом, все же имеет не только длину и ширину, но и высоту (хотя бы не выше атома). Существа (неразборч.) одного измерения точно также непременно будет иметь какую-нибудь толщину, то есть, стало быть, вышину и ширину.

Имеются какие-либо состояния предметов вне наших трех измерений, то в отношении их должно отбросить термин «измерение». Это – какое-то бытие, это какое-то «существо», но без измерений, нечто находящее в таких формах, у которых совсем нет «измерений», а есть нечто другое, требующее особого термина. Такой термин люди давно и придумали: это форма духовного существования. Это такая форма существования, которая не подчинена закону пространства. То же, что мы называем пространством – имеет только три измерения, и если есть нечто – выходящее за пределы этих трех измерений, то это нечто выходит тем самым и из подчинения пространству, хотя и способно (неразборч.).

Успенский. С. 33.

«С очень большим основанием мы можем сказать, что мы сами существа четырех измерений и обращены к третьему измерению только одной своей стороной, т. е. только небольшой частью своего существа живем в трех измерениях, и эту часть сознаем. А большею частью своего существа живем в четырех измерениях, но эту большую часть себя не сознаем. Или еще правильнее ска-

зать – что мы живем в четырех мерном мире, но сознаем себя в трехмерном. Находимся в одних условиях, а представляем себя в других».

Мое замечание. Положение странное. Но оно соответствует идее герметической философии об изгнании душ в материю. Та же идея Каббалы. Отчасти и Платона.

Успенский. С. 34.

Психология приходит к «признанию возможности пробуждения нашего сознания, т. е. такого его состояния, когда оно видит и ощущает себя в реальном мире, не имеющем ничего общего с этим миром вещей и явлений, в мире мыслей, образов и идей».

Мое замечание. Значит, Успенский считает реальным лишь мир идей, по Платону.

Успенский. С. 24.

Мы должны установить, что психический мир существует вполне реально. Этим самым мы докажем, что психический мир лежит в области четырех измерений, потому что в области трех измерений его нет и быть не может».

Мое замечание. По моей терминологии нужно сказать: «Психический мир составляет особую категорию существования». Она по существу отлична от физического. Но нельзя сказать, что она не может быть в области трех измерений, ибо она в ней находится, вкраплена в нее, (неразборч.) в ней.

«Прежде всего мы должны взять явления гипнотизма, внушения, передачи мыслей на расстоянии и другие сходные с этими факты, указывающие на способность человека действовать психически без обычных физических средств» (С. 34).

Попытка объяснить жизнь, как форму движения». Успенский по этому поводу говорит: «Трудно сказать, что более рационально или, вернее, что менее рационально. Все дело в том, что лежащая в основе подобных гипотез теория тонких состояний материи совершенно произвольно придумана, как постановка под трудно объяснимые, и сама по себе ровно ничего не объясняет... Все попытки объяснить психологические загадки физическими теориями (?) (разве гипотеза «души» относится к физическим теориям?) – ничто иное как перемена букв в алгебраическом уравнении... Неизвестное не станет известным, если я назову икс игреком» (тут в тексте Успенского есть какие-то корректурные ошибки, но мысль его – такова. С. 46).

Мое замечание. «Гипотеза» душа, во-первых, не есть физическая теория и не требует представления о душе «как тонком состоянии материи». «Гипотеза души по существу – предполагает некоторое особое состояние бытия, особую категорию существования, а вовсе не непременно тонкую материю. Во-вторых, гипотеза «души» не составляет простого переименования букв, а вредит представление об особенном, отличающемся от физического элемента. Эта гипотеза ничем не хуже неведомого «четвертого измерения», которое тоже хочет выразить «особые состояния» бытия.

Успенский. С. 62–63.

«Все рассуждения об энергетизме материи и вытекающие из них заключения о возможности материи, более энергетической, чем наша, относятся только к физике. Никакого перехода к психологии и даже к биологии от них нет... Движение материи, какое бы ни было тонкие – все-таки движение материи, а жизнь – жизнь и мысль мысль»... То же и о теории электронов: «материя не может существовать без движения, а движение без материи. Ведь что-нибудь должно же двигаться. Физики говорят, что электроны один вихры, из вихрей получается нечто. Не «вихрь» это опять только слово. Представить себе или даже просто мыслит движение без материи – невозможно».

С. 63. «Если дуалистическое мышление нас больше не удовлетворяет и кажется нам грубым и наивным, то мы не можем сказать, что заменили дуализм монизмом, если из двух противоположностей удержали одну, откинув другую. Для того чтобы искать путь к истинному монизму, нужно признать, что положительный и отрицательный электрон, это только принципы начала, а не «частицы» и не «вихри». Тогда чисто метафизическим путем можно будет искать то третье, что объединит в себе две стороны нашего дуалистического представления о мире – материю и движение, которые совершенно одинаково нереальны. Это третье – мысль. Мысль создает и материю, и силу. И сила, и материя – комбинации представлений, комбинации ощущений, комбинации эмоций» (С. 63).

Мое замечание. Далее у Успенского идет критика или изложение разных теософических и оккультистских теорий и практики.

Лично по-видимому Успенский остается при означенном полуплатоновском отношении к мысли (то есть, значит, и к идее), которую, как видно из предшествовавшего, он считает находящейся в «четвертом измерении».

Это-то последнее мнение именно ничем не доказуется и составляет, по-моему, отрыжку «материализма», который Успенский столь обличает у других. Ибо – раз он остановился на том, что мысль порождает все – и силу, и движение, и материю, то к чему тут еще какое-нибудь четвертое или двадцать четвертое «измерение», тогда как измерения, реально известные и понятные нам только в мире трехмерного пространства? Зачем это «измерение» какой бы то ни было степени переносить в область «идеи»? Мысль, эмоция, представление, идея – вообще психические состояния нам вполне понятны без всяких «измерений». А измерение, находящееся вне трехмерного пространства – непонятны.

Вывод из моего замечания. Рассуждать о бытии, о существовании, ставя основным мерилом пространственные измерения, — это значит исходить из ни на чем не основанного, предвзятого мнения: будто бы не может быть бытия, измерениям не подверженного и не поставленного в рамки измеряемости. Самое основное бытие наше – то есть бытие психическое, из которого мы только и получаем идею бытия, — никаким измерениям внешним, пространственным и временным, не подлежит. Поэтому-то очень высокие умы, как Платон или индусские философы, именно и считали, что все, подверженное измерениям пространства и времени, — иллюзорно, и что реально только «идейное» или «духовное» существование.

Мир же временно-пространственный они считали чуждым себе, как существам духовным.

Успенский. С. 27:

«Если четвертое измерение существует, то может быть только одно из двух: или мы сами обладаем четвертым измерением, т. е. являемся существами четырех измерений, или мы обладаем только тремя измерениями, и в таком случае не существуем вовсе. Если четвертое измерение существует, а мы имеем только три измерения, то это значит, что мы не имеем реального бытия – существуем только в чьем-то воображении, и все наши мысли, чувства и переживания происходят в уме какого-то другого высшего существа, представляющего себе нас». «Если мы не хотим с этим согласиться, то должны признать себя существами четырех измерений. Вместе с тем мы должны признать, что очень плохо познаем и ощущаем наше собственное четвертое измерение, так же как четвертое измерение других окружающих нас тел».

Мои замечания

1. Предположение о несуществовании не неизбежно. Прямо следует только, что мы имеем неполное существование, мало развитое.

2. Существовать в чьем-то другом уме и сознавать себя существующими – это абсурдное предположение. Раз сами сознаем себя существующими – значит сами и существуем.

3. Но самое главное: тут еще раз подтверждается, что нужно оставить в покое гипотезу «четвертого измерения» и принять гипотезу «духовного элемента», признать, что мы живем в двух мирах, физическом и духовном, познавая оба, но плоховато, ибо физический план мешает жить полной жизнью в духовном, а духовный не допускает вполне погрузиться в физический. В этом очень мало нового, ибо люди так издавна думали. Но это старое объясняет все недоумения лучше, чем гипотеза «четвертого измерения».

Успенский. С. 30.

Какие явления мы можем отнести к области четырех измерений? «Это относится, прежде всего, к так называемому психическому миру, к миру идей, образов и представлений...» «Наше отношение к психическому, та разница, которая существует для нас между «физическим» и «психическим», показывает, что именно психическое должно отнести к области четвертого измерения».

Мое замечание: Какие же это «измерения» в психическом? Если психическое относится к области именуемого «четвертого измерения», то это означает, что термин «четвертое измерение» очень неудачен, и что правильнее прямо говорить: психическое относится к области духовной. Если в физическом мире (неразборч.).

Успенский. С. 31.

«Первоначально психическое признается совершенно отдельным от «тела», функцией «души», не подчинен никаким физическим законам (душа живет сама по себе, а тело само по себе) и одно «несоизмеримо» с другим. Это теория наивного дуализма или спиритуализма.

Первая попытка такого же наивного монизма рассматривает душу как прямую функцию тела. Тогда говорится «мысль есть движение естества» (неразборч.).

Мое замечание.

Исторически все это неверно. Связь души с телом признавалась древнейшей мыслью язычества. Идея «гилозоизма» признавала душевные и телесные свойства слитыми в материи. Обычные языческие идеи представляли душу как бы питающеюся соками тела. Даже и по смерти тела душа требовала пищи, откуда поминки, жертвоприношения и т. п. Ту не было дуализма, а (неразборч.) одушевление всего мира.

Успенский. С. 31 (продолжение).

«Оба взгляда приводят в тупики. Первый — потому что выясняется (то есть теперь что ли) очевидная зависимость между актами физиологическими и психическими, второй (Молешотовский) – потому что движение все-таки остается движением, а мысль – мыслью».

Мое замечание.

Второе – совершенно верно. У Молешотова монизм вполне наивен. Мысль есть все-таки мысль, а движение – остается движением. Но что касается первого «тупика», то его не было ни у язычников, ни у христиан. Зависимость между актами физиологическими и психическими всеми признавалась. Иначе не зачем было бы «бороться с плотью», не ставили бы себе задачи владеть плотью, не знали бы плотских грехов и падений. Сверх того научный дуализм не отрицает объединенного принципа (неразборч.), а только сознает свое незнание способов его связи с миром.

Успенский. С. 33.

«Психическое», если взять его само по себе, очень похоже на то, что должно бы быть в четвертом измерении, и мы вполне свободно можем сказать, что мысль движется по четвертому измерению. Для нее нет преград и расстояний. Она проникает внутрь непроницаемых предметов, представляет себе строение атомов, химический состав звезд, население морского дна, жизнь народа, исчезнувшего десять тысяч лет назад. Никакие стены, никакие физические условия не стесняют нашей фантазии, нашего воображения... Разве сам Н.А. Морозов не путешествовал по времени и пространству, когда, читая Апокалипсис в Алексеевском равелине Петропавловской крепости, видел грозовые тучи, несшиеся над островом Патмосом в пять часов вечера 30 сентября 395 года».

Мое замечание.

Это уже пошли монистические фантазии. Если бы 30 сентября 395 года на острове Патмосе действительно проносились грозовые тучи, которые «видел» Морозов в Петрограде в 90-х годах XIX века, то можно было бы сказать, что он путешествовал по времени и пространству. Но в действительности на Патмосе ничего подобного не было, и Н.А Морозов только по своему невежеству в истории предположил, будто бы вся эта буря происходила в данное время. А он все-таки «видел», но что? То, чего не было на острове Патмосе, а было только в его мозгу и не полторы тысячи лет назад, а в 90-х годах XIX века. Следовательно, он нигде не «путешествовал» по времени и пространству, а сидел в кабинете своего мозга и рассматривал там картинки,

которые сам же разрисовывал на основании того материала двух-трех книжек, которые тогда успел прочесть в равелине.

И это относится ко всему рассуждению Успенского. Мысль в (неразборч.) не уходит ни за какие «преграды». В мозгу, в кладовой головы, сложено множество разного материала, собранного наблюдением или чтением, и голова фантазера или поэта есть его кабинет, где он рассматривает и комбинирует свои материалы. Эти материалы могут относиться к народу, жившему (по книжкам или предположению) 10 000 лет назад. Но поэт не переносится при этом за десять тысяч лет назад, а остается именно здесь и в свое время. Доказательством является то, что поэт – если история или его малая начитанность дают ему неверные сведения, то поэт пишет и неверные картины. Если бы он действительно перенесся за 10 000 лет назад, то он бы не наврал, а сообщил бы истории драгоценные данные. Но этого-то и нет. То же касается звезд и чего угодно другого.

Успенский. С. 33 (продолжение).

«Разве во сне мы не живем в фантастическом мире, сказочном царстве, где все способно вращаться, где нет устойчивости физического мира, где один человек может стать другим или сразу двумя, где самые невероятные вещи кажутся простыми, где события идут часто в обратном порядке, от конца к началу, где мы видим символические изображения идей и настроений, где мы разговариваем с умершими, летаем по воздуху, пролетаем сквозь стены, тонем, сгораем, умираем и остаемся живы»...

Мое замечание.

Сон – дело очень сложное. Происходящее во сне не объясняется одною и тою же причиною. Некоторая часть явлений, описываемых Успенским, зависит, конечно, от того, что в мозгу – целая груда, тысячи картин, накопленных за много лет наблюдением, восприятием, чтением и т. п. Эти картины в складе мозга лежат иногда в беспорядке. Когда человек перебирает их в наличности критического бодрствующего разума, он их сортирует по порядку. Но когда разум (во сне) бездействует, то картины складываются в беспорядке, переплетаются зря, по случаю, как лежали. События вспоминаются с конца к началу – иногда и бодрствующим человеком. Я вижу могилу, вспоминаю, как почивший лежал в гробу, как я хотел узнать, что он теперь чувствует, затем вспоминаю, как он был на одре болезни, и я хотел тогда его видеть и узнать его мысли, но не пустили родные. Перескакиваю вследствие этого на родных, на семью его, на то, как он женился, каким был раньше и как изменился и т. д. Все это и в бодрствующем состоянии пронесется в голове раз в тысячу скорее, чем было в действительности, а уж во сне, где нет контроля за сменой картин, все явится прямо сразу, в секунду и меньше, ибо во сне сознание смотрит сразу на все картины или огромное их число.

Но во сне может быть и другое. Сон мало изучен. Может быть и действительное сношение с душами умерших, может быть даже какое-нибудь особенное сообщение с силами природы. Отсутствие во сне скептицизма, контроля, может облегчать сообщение с влияниями, прогоняемыми контролем рассудка. Но только не видно тут никакой...

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ
Откровение Сверхтварного Создателя

ОТДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ
Синкретические учения

ОТДЕЛ ПЯТЫЙ
Христианская эпоха

ОТДЕЛ ВОСЬМОЙ
Тайные учения и общества

ОТДЕЛ ДЕВЯТЫЙ
Воскресение языческой мистики и экономический материализм

ОТДЕЛ ДЕСЯТЫЙ
Завершение круга мировой эволюции

ПРИЛОЖЕНИЕ

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Лев Александрович Тихомиров

Религиозно-философские основы истории

Издание 6-е значительно дополненное

Редактор М.Б. Смолин
Художник Д.Е. Бикашов

Издательство «ФИВ»
125413, г. Москва, ул. Флотская, д. 15Б

Подписано в печать 21.09.11 г.
Гарнитура «Peterburg». Формат 60x100/16.
Печ. л. 50,5. Тираж 1500 экз. Заказ № 7916

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал **«УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»**
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14


В историческом развитии
религиозно-философских
идей мы видим их взаимную
борьбу и взаимное влияние.
Это происходит на почве
двух основных идей:
идеи Бога Создателя
и Промыслителя, стоящего
вне созданной Им правды
и направляющего ее
к Своим целям,
и идеи вечной самосущной
природы.